XUE YUANYINGHUA

论士衡史

LUNSHI HENGSHI

学苑英华

上海文艺出版社

余英时

学苑英华

当代学苑，繁花似锦；大家风范，光彩照人。本丛书以独特的编纂方式，荟萃海内外华人学者研究成果中的华彩乐段，或以时间为序，或按问题分类，分则独立成章，合则一气呵成。各家学业有专攻，文风呈个性，但都学融哲经文史，识贯中外古今，思如大鹏飞天，永击三千里；心如澄江秋月，不作虚妄语。创见多多，新意比比，各领风骚，自成一格。一卷在握，可含英咀华，探无穷意蕴；一套置案，如群山连绵，尽显学苑无限风光。





余英时

傅 杰编

上海文艺出版社

责任编辑：高国平
封面设计：袁银昌

学苑英华

论士衡史

余英时

上海文艺出版社出版、发行

地址：上海绍兴路74号

电子邮件：cslcm@public1.sta.net.cn

网　　址：www.slcm.com

新华书店经销　上海中华印刷厂印刷

开本 850×1168　1/32　印张 15.125　插页 6　字数 321,000

1999年1月第1版　1999年1月第1次印刷

印数：1—5,000册

ISBN 7-5321-1844-4/I·1499　　定价：24.00元

序

这部文录是傅杰先生费了两年的时间为我编选剪裁而成的。这在我的出版作品中是别开生面的一种。我看过了近两百条的选目，禁不住又感动、又惶悚。我的一些卑之无甚高论的文字，哪里值得耗去傅先生如许心力，作了这样全面的钩玄提要？书名也是傅先生代为拟定的。严格地说，这册书一半是我的，另一半是傅先生的。他在阅读和剪裁的过程中自然具有内心的权衡。因此在定名方面，他比我更有权威性。我很高兴地接受了他的建议。

我自问在文化意识上始终是一个"中国人"。而且我也曾论证过，"中国"自始便是一个文化观念。我在海外生活了差不多半个世纪，但我在自觉的层面上，总觉自己还是一个"中国人"。至少我在用中文写作时，我的"中国情怀"似乎依然很浓厚。但是我也不能否认，我的精神和思想中一定也渗进了不少西方文化的成分。这是 20 世纪以来中国知识分子的宿命，因为我们的语言、概念以及语境早已不能保持纯净的中国传统了。世界已迅速地变成一个地球村了。无论身在何处，中国知

识分子都不可能完全封闭在自己的文化母体之中。有时我甚至感到，我所保存的中国文化成分也许过多了。但这不是我自己所能做主的，价值的选取往往不是理智可以单独决定的。

我无意在这里进行自我的精神分析。我只想说，我的中文作品确是为海内外一切"中国读者"写的。现在借傅杰先生的大力，使这些作品能够比较全面而有系统地呈现在中国本土的广大读者之前，我内心的愉悦是无限的。

余英时

一九九八年八月十四日

目　录

一

知识分子的特性

知识分子有几个重要的特性最值得注意。第一是他比较具有全面的眼光，因此能够敏锐地察觉到整个社会在一定历史阶段中的动向和需要。第二是作为基本精神价值的维护者，他比较富于使命感和正义感，因此具有批判和抗议的精神。第三是他比较能够超越一己的阶级利害，因此而发展出一种牺牲小我的精神。

一九八四年

二

霍夫斯塔德论知识分子

美国已故的著名史学家霍夫斯塔德（Richard Hofstadter），认为现代的知识分子一方面，固然与他们的专业知识或技术知识是分不开的；但是另一方面，仅仅具有专业

或者技术知识，却并不能足以享有（上述特殊意义的）“知识分子”（intellectual）的称号的。一个科学家、工程师、律师或者报刊编辑，在执行他的专业任务时，他只能算是一个“脑力工作者”。换句话说，他是以他的专业知识来换取生活的资料的，而他所做的也都是他的职业本分以内的工作。如果，他同时还要扮演“知识分子”的角色，那么，他便必须在职业本分以外有更上一层楼的表现。这种更高的表现有两个方面。一方面，是他对自己的专业知识和思想有一种庄严的敬意。他的目的不复限于用专业知识来为自己谋生，而是要在他所选择的专业范围内严肃地认真地追求真理。一切知识和思想——无论是自然科学的、社会科学的，或者是人文学科的——都有客观的准则和内在的理路，不是由任何外在的权威所能够横加干涉的。一个敬业的知识分子，必须谨守自己的求真精神和节操。他一定要“造次必于是，颠沛必于是”，尤其要“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”。这是一种近乎宗教奉持的精神。苏格拉底说：一个不经反省或检讨的人生是不值得过的人生。这句名言是对知识分子的生活的一种最真切的写照。对知识和思想持这样庄严的态度的人，也必然是具有崇高的道德情操的人。这一类型的知识分子，决不会是仅仅关怀一己利害的“自了汉”。相反地，从求真的精神上所发展出来的道德情操，自然会引导他们去关怀文化的基本价值，如理性和公平。知识分子之所以能够代表“社会的良心”，其最重要的根据便在这里。

以上是知识分子的庄严虔敬的一面（霍氏称之为 piety）。但是知识分子还有轻松活泼的一面（霍氏以 playfulness 来形容，恰好相当于《论语》所说“游于艺”的“游”字），如过度地执

着于自己所持的思想观念，则不免有使精神陷入僵硬封闭，甚至狂热的危险。我们知道，真理是无穷的、多元的，因此，真正的知识分子必不可为自己的“一曲之见”所蔽。同时，人所能掌握的真理又往往是相对的，随着时间的推移或空间的变易而逐渐失去其初发现时的光辉。“游于艺”的精神，则能使人永远保持一种活泼开放的求新兴趣。所以，知识分子在自己专业以外还要尽量培养对其他方面的知识和思想的广博趣味。“游于艺”仍然是严肃的，不过不从狭隘的、功利的专业观点出发而已。知识生活的意义，主要并不在于占有已知的旧真理，而在于不断地寻求未知的新真理。有人说，知识分子是一个永远把答案变成问题的人。这是对“游于艺”的精神的一种最适当的描写。只有如此，知识分子才能发展出他所必须具备的一些重要品质，例如不武断、容忍、有通识、超越的精神和批判的态度。

严肃虔敬和轻松活泼之间，当然也存在着一定的矛盾和紧张，但是这种矛盾和紧张正是创造力的根源。二者之间是一种辩证的关系，因此必须维持一种辩证的、动态的平衡。霍氏最后更指出，古今真正的知识分子多少都兼具此严肃和轻松的两面，不过二者的比重往往因人而异。

霍氏对知识分子所作的界说大致是和中国的传统看法相近的。《论语》、《孟子》中一方面强调“士志于道”、“士尚志”、“士不可以不弘毅，任重而道远”等等严肃、超越的态度，另一方面也注重轻松活泼的精神，例如《论语》所说的“游于艺”便是明证。只有具备了“游”的精神，知识分子才能够达到“乐道”、“乐学”的境界。《礼记·学记》说：“不兴其艺，不能乐学。故君子之于学也，藏焉，修焉，息焉，游焉。夫然，故安其学而亲

其师，乐其友而信其道。"这段话恰恰可以说明"士"或"君子"为什么要"游于艺"。孔子常常重视快乐的"乐"，如"仁者乐山，智者乐水"，又称赞颜回能"不改其乐"，其用意正在于要知识分子保持一种开放的心灵，作到"毋意、毋必、毋固、毋我"的地步。用现代的话来说，便是不主观、不武断、不固执、不自以为是。后世的思想家中也颇不乏深明这种道理的人，如周敦颐要人"寻孔、颜乐处"。程颢受了他的影响，一生都向往着"光风霁月"那种活泼洒落的胸怀。所以程氏才说："人心常要活，则周流无穷，而不滞于一隅。"

一九八四年

三

康菲诺论知识分子

我们都知道俄国近代上有一个知识分子阶层，叫做 intelligentsia。关于这一个阶层的历史起源和社会作用，专家们有种种不同的看法，这里毋须涉及。最近，以色列的康菲诺(Mchael Confino)综合各家的意见，把这一阶层的特征归结为以下的五点：

（一）对于公共利益的一切问题——包括社会、经济、文化、政治各方面的问题——都抱有深切的关怀。

（二）这个阶层常自觉有一种罪恶感，因此认为国家之事以及上述各种问题的解决，都是他们的个人责任。

（三）倾向于把一切政治、社会问题看作道德问题。

（四）无论在思想上或生活上，这个阶层的人都觉得他们

有义务对一切问题找出最后的逻辑的解答。

（五）他们深信社会现状不合理，应当加以改变。

这一阶层在俄国现代化的进程中究竟发挥了多大的力量虽然不易断定，但是他们曾对后来布尔什维克的革命有开路之功，则是不可否认的。

我引康菲诺的研究结论只是要说明，近代俄国也和西方一样，产生了一批超越个人利害的知识分子，关怀全社会的公共事务。

尤其值得注意的是，康菲诺综合出来的五项特征，大体上也和中国知识分子的传统有深相契合之处，特别是在责任感和关心世事的方面。从曾参的"仁以为己任"到范仲淹的"以天下为己任"，都能用来说明中国知识分子对道德、政治、社会各方面的问题，具有深刻的责任感。谈到关心，更自然地会使我们联想到明末东林党顾宪成的一副对联的下句："家事、国事、天下事、事事关心。"在60年代，这种"关心"的传统精神，仍然跃动在中国知识分子的生命之中。邓拓在《燕山夜话》中便写过一篇《事事关心》的杂文。他在《歌唱太湖》的一首诗中更写道：

> 东林讲学继龟山，事事关心天地间。
> 莫谓书生空议论，头颅掷处血斑斑。

这是中国知识分子的传统延绵不绝的明证。

一九八四年

四

“士”的传统

如果从孔子算起，中国“士”的传统至少已延续了两千五百年，而且流风余韵至今未绝。这是世界文化史上独一无二的现象。今天西方人常常称知识分子为“社会的良心”，认为他们是人类的基本价值（如理性、自由、公平等）的维护者。知识分子一方面根据这些基本价值来批判社会上一切不合理的现象，另一方面则努力推动这些价值的充分实现。这里所用的“知识分子”一词在西方是具有特殊涵义的，并不是泛指一切有“知识”的人。这种特殊涵义的“知识分子”首先也必须是以某种知识技能为专业的人；他可以是教师、新闻工作者、律师、艺术家、文学家、工程师、科学家或任何其他行业的脑力劳动者。但是如果他的全部兴趣始终限于职业范围之内，那么他仍然没有具备“知识分子”的充足条件。根据西方学术界的一般理解，所谓“知识分子”，除了献身于专业工作以外，同时还必须深切地关怀着国家、社会，以至世界上一切有关公共利害之事，而且这种关怀又必须是超越于个人（包括个人所属的小团体）的私利之上的。所以有人指出，“知识分子”事实上具有一种宗教承当的精神。

熟悉中国文化史的人不难看出：西方学人所刻画的“知识分子”的基本性格竟和中国的“士”极为相似。孔子所最先揭示的“士志于道”便已规定了“士”是基本价值的维护者；曾参发挥师教，说得更为明白：“士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”这一原始教义对

后世的"士"发生了深远的影响，而且愈是在"天下无道"的时代也愈显出它的力量。所以汉末党锢领袖如李膺，史言其"高自标持，欲以天下风教是非为己任"，又如陈蕃、范滂则皆"有澄清天下之志"。北宋承五代之浇漓，范仲淹起而提倡士当"先天下之忧而忧，后天下之乐而乐"，终于激动了一代读书人的理想和豪情。晚明东林人物的"事事关心"一直到最近还能振动现代中国知识分子的心弦。如果根据西方的标准，"士"作为一个承担着文化使命的特殊阶层，自始便在中国史上发挥着"知识分子"的功用。

但是我们知道，西方学人几乎一致认定，上述那种具有特殊涵义的"知识分子"是近代的产物；"知识分子"作为一个社会阶层而言，其出现的时代大概不能早于18世纪。社会学家曼罕曾说，近代的自由知识分子不属于任何固定的经济阶级，知识和思想则成为他们的唯一的凭借，因此他们才能坚持自己的"思想上的信念"。这个说法又几乎和孟子关于"士"的观察不谋而合："无恒产而有恒心者，唯士为能。"我们忍不住要追问：为什么知识分子阶层在西方出现得这样迟，而中国竟早在先秦时代便已产生了"士"呢？中国的"士"自孔子以来便形成了一个延续不断的传统，西方近代知识分子难道竟没有历史的渊源吗？

这些带有根本性质的大问题是不可能有现成的答案的。但是上述两个重要的文化现象——中国有一个两千多年的"士"的传统，而西方"知识分子"出现于近代——则值得我们认真的思索。必须说明，虽然中国的"士"和西方的"知识分子"在基本精神上确有契合之处，但是我并不认为这两者之间可以划等号。我们固然可以在20世纪中国知识分子的身上发

现“士”的明显遗迹，然而他毕竟不是传统的“士”了。

一九八七年

五

“士”在历代的不同面貌

“士”的传统虽然在中国延续了两千多年，但这一传统并不是一成不变的。相反地，“士”是随着中国史各阶段的发展而以不同的面貌出现于世的。概略地说，“士”在先秦是“游士”，秦汉以后则是“士大夫”。但是在秦汉以来的两千年中，“士”又可更进一步划成好几个阶段，与每一时代的政治、经济、社会、文化、思想各方面的变化密相呼应。秦汉时代，“士”的活动比较集中地表现在以儒教为中心的“吏”与“师”两个方面。魏晋南北朝时代儒教中衰，“非汤、武而薄周、孔”的道家“名士”（如嵇康、阮籍等人）以及心存“济俗”的佛教“高僧”（如道安、慧远等人）反而更能体现“士”的精神。这一时代的“高僧”尤其值得我们注意，因为此时的中国是处于孔子救不得、唯佛陀救得的局面；“教化”的大任已从儒家转入释氏的手中了。隋、唐时代除了佛教徒（特别是禅宗）继续其拯救众生的悲愿外，诗人、文士如杜甫、韩愈、柳宗元、白居易之伦更足以代表当时“社会的良心”。宋代儒家复兴，范仲淹所倡导的“以天下为己任”和“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的风范，成为此后“士”的新标准。这一新风范不仅是原始儒教的复苏，而且也涵摄了佛教的积极精神。北宋云门宗的一位禅师说：“一切圣贤，出生入死，成就无边众生行。愿不满，不名满足。”一直到近代的梁启

超，我们还能在他的"世界有穷愿无尽"的诗句中感到这一精神的跃动。

一九八七年

六

明道救世

在中国历史上，维护精神价值和代表社会良心的知识分子主要来自两个思想流派，即儒家和道家。这两派都是着眼于"人间世"的（"人间世"是《庄子》内篇中的一个篇名）。他们都用一种超越性的"道"来批判现实世界。所不同者，儒家比较注重群体的秩序、道家较偏重个体的自由；儒家较入世、较积极，道家较出世、较消极而已（中国的法家可以说并没有超越的精神世界；他们只是在技术上为统治者——"人主"——提供维持权势的原则。法家的"法"绝不同于西方的"自然法"[natural law]；它绝对没有比现实政治权势更高一层的权威。所以此处不加讨论）。

在中国历史上，儒家型的知识分子坚持"道"高于"势"。孔子说："天下有道，则庶人不议。"他的反面意思正是认为现在"天下无道"，所以他才不能不批判一切不合理的现象（古代"议"字即是今天所谓批评、抗议的意思）。孟子更为激烈，"道"高于"势"的观念便是由他正式提出来的。所以，他才能说"民为贵，社稷次之，君为轻"和"闻诛一夫纣，未闻弑君也"这样一类的话。后来汉儒如董仲舒所说的"天"和宋儒所说的"理"，也全部是用来压制和驯服政治权势的。明代的吕坤说得

最彻底：

> 故天地间唯理与势为最尊。虽然，理又尊之尊也。庙堂之上言理，则天子不得以势相夺。即夺焉，而理则常伸于天下万世。故势者，帝王之权也；理者，圣人之权也。帝王无圣人之理则其权有时而屈。然则理也者，又势之所恃以为存亡者也。以莫大之权，无僭窃之禁，此儒者之所不辞，而敢于任斯道之南面也。（《呻吟语》卷一之四）

席尔思曾指出：历史上维护精神价值的知识分子往往发展出一种"自尊自重"的气象。吕坤的话便为他的论断添了一条最有力的证据。

儒家型的知识分子并不只是"坐而言"的；他们同时也是"起而行"的。马克思曾有一名言，他说："从来的哲学都是解释世界的，但更重要的是改变世界。"这句话针对西方希腊以来的思辨哲学而言是正确的。西方的哲学传统确以解释世界为主题，因此逻辑学和知识论成为哲学的主流。但是中国思想，特别是儒家思想，却恰好是以改变世界为基调的。儒家型的知识分子在社会危机的时代总是要用他们的"道"来"拨乱反正"、来"纲纪世界"。

中国有世界史上最早而规模也最大的学生运动。东汉晚期（公元2世纪下叶）的太学已有三万多学生，他们和朝廷上有正义感的知识界领袖联合起来向政治上的恶势力——宦官——作殊死的斗争。其中知识分子的领袖如李膺、陈蕃和范滂都具有"以天下为己任"的精神。史书上说李膺"欲以天下风教是非为己任"，又说陈、范两人"有澄清天下之志"。这种精神较

之西方近代的知识分子(包括西欧、美国和俄国),只有过之,而无不及。后来宋代的太学生也在国家危难的时候表现了同样的壮烈精神。宋人有诗形容太学是"带发头陀寺,无官御史台",上句是说他们的生活清苦,下句正是颂扬他们勇于批评朝政。至于明末的东林党和复社的抗议运动,更是大家所熟悉的了。1919 年北京大学学生所领导的五四运动在精神上显然也继承了中国知识分子的抗议传统。"五四"绝不是单纯的近代现象,更不全是西方文化影响下的产品。

道家型的知识分子从个体自由的观点出发,对于维护中国的精神价值也同样作出了重大的贡献。在批判现实方面,道家有时比儒家还更为彻底、也更为激烈。最显著的是魏晋时代的新道家,如嵇康、阮籍、鲍敬言等人,用"自然"的观念来批判官方儒学的"名教"或者"礼教"。明末王学提倡"三教合一"之说,其中当然融合了道家注重个体自由的成分。今天我们都知道的李贽便是这一思想运动中的杰出人物。李贽特别强调人的个性,甚至大胆地提出"私者,人之心"的新命题。这当然是接受了道家的观点(他写有《老子解》和《庄子解》各二篇)。他并进而肯定人有私心是"自然之理",圣人应该"任自然之不齐以反乎自然"。这更可以看作魏晋新道家观点的继承与发扬。换句话说,李贽在这里是再一次地用"自然"来打击"名教"的。魏晋的新道家和王学左派(包括李贽、何心隐等人)在清末革命期间便被章太炎、刘师培等人发现了。这又是"五四"时代"打倒吃人的礼教"的先声。鲁迅的思想中便包含了这种成分,所以他始终欣赏"非汤武而薄周孔"的嵇康。

总之,无论是儒家型或道家型,中国知识分子"明道救世"(顾炎武语)的传统一直延续了两千多年,至今仍在。这确是世

界文化史上最独特、也最光辉的一页。中国知识分子所持的"道"一方面代表了超越性的精神世界，但另一方面却又不是脱离世间的。这是中国思想的重大特色之一。佛教经过中国化以后变成了禅学，也表现了同一特色。所以敦煌本《坛经》说："法元在世间，于世出世间，勿离世间上，外求出世间。"不离世间以求出世间，这就使中国的理想世界与现实世界成为一种"不即不离"的关系。"不即"才能超越，也就是理想不为现实所限；"不离"才能归宿于人间，也就是理想不至于脱离现实。这是中国知识分子所以形成其独特传统的思想背景。

一九八四年

七

中国知识分子的缺点

中国知识分子在性格上所表现的一个最大的缺点是由传统的政治权威造成的，特别是明清以来的专制政治。传统的知识分子虽然持"道"与"势"相抗，但是中国的"道"是无形式、无组织的，不像基督教或伊斯兰教那样可以通过有组织的教会和政治权威公然抗衡。除了极少数以外，大多数的中国知识分子都经不起政治权威的巨大压力。另一方面，政治权威对于所谓"道"也自有种种巧妙的运用。吕坤虽然可以说"势者，帝王之权；理者，圣人之权"，但实际上帝王却从来不甘于仅以"势"自居，他同时也要独占"道"和"理"的。所以帝王必须兼有"圣人"的美名。"作之君，作之师"在中国政治史上本是一个古老的传统。在这种专制传统的长期压迫之下，多数知识分子不但

逐渐丧失了自信和自尊，而且同时还滋长了一种自疑和自罪的潜意识。这在过去是叫做“臣罪当诛，天王圣明”；我们今天则可以称之为“知识分子的原罪意识”。这种原罪意识仍深藏在近代中国知识分子的心底。

中国有一个强固的道德传统。但是和西方文化相对照，为知识而知识、为真理而真理的精神却终嫌不足。中国人对知识的看法过于偏重在实用方面，因此知识本身在中国文化系统中并未构成一独立自足的领域。这一点自然也影响到知识分子的独立精神。知识和道德之间必须取得平衡，这在今天已是有识之士所共同承认的。但在知识领域内，真理的检定自有客观的准则，绝不能为道德规范所取代。这也是不容争辩的。而且知识是道德的一个可靠的保证。关于这一点，中国的朱熹和戴震早已讲得十分明白。道德如果没有知识的支持是会发生种种流弊的，尤其容易沦为政治权威的工具。明清专制政治下的名教纲常便是最有力的证明。何况为知识而知识的求真态度，其本身便是道德精神的一种最高表现呢！政治权威侵犯知识领域是现代文化所绝对不能容忍的。希特勒时代有所谓“德国的物理学”，这是对人类的智慧和理性的一种最大侮辱。中国知识分子由于知识传统比较薄弱，往往难以抵抗政治权威对学术的干扰。这在人文学科的研究方面表现得尤其严重。知识分子若不能守住这一道最后防线，用中国传统的说法便是“曲学阿世”；用西方的术语说，则是以“自弃”(commitment)代替“思考”(thinking)。以“自弃”代替“思考”，正如波兰哲学家柯拉考斯基(Leszek Kolakowski)所说的，是知识分子的背叛行为。

一九八四年

八

从士大夫到知识分子

中国传统的士大夫（或"士"）今天叫做知识分子。但这不仅是名称的改变，而是实质的改变。这一改变其实便是知识分子从中心向边缘移动。

在中国传统社会结构中，"士"号称"四民之首"，确是占据着中心的位置。荀子所谓"儒者在本朝则美政，在下位则美俗"大致点破了"士"的政治的和社会文化的功能。秦汉统一帝国以后，在比较安定的时期，政治秩序和文化秩序的维持都落在"士"的身上；在比较黑暗或混乱的时期，"士"也往往负起政治批评或社会批评的任务。通过汉代的乡举里选和隋唐以下的科举制度，整个官僚系统大体上是由"士"来操纵的。通过宗族、学校、乡约、会馆等社会组织，"士"成为民间社会的领导阶层。无论如何，在一般社会心理中，"士"是"读书明理"的人；他们所受的道德和知识训练（当然以儒家经典为主）使他们成为唯一有资格治理国家和领导社会的人选。"士"的这一社会形象也许只是"神话"，也许只能证明儒家作为一种意识形态在中国文化传统中特别成功，但这不是我所要讨论的问题，我想这一形象足以说明一项基本的历史事实：在传统中国，"士"确是处于中心的地位。

但是进入20世纪，中国的状况发生了剧烈的变化，"士"已从这一中心地位退了下来，代之而起的是现代知识分子。后者虽与前者有历史传承的关系，然而毕竟有重要的差异。如上所述，"士"在传统社会上是有定位的；现代知识分子则如社会

学家所云，是"自由浮动的"(free-floating)。从"士"变为知识分子自然有一个过程，不能清楚地划一条界线。不过如果我们要找一个象征的年份，1905年(光绪三十一年)科举制度的废止也许是十分合适的。科举既废，新式学校和东西洋游学成为教育的主流，所造就的便是现代知识分子了。清末有一则趣闻可以象征从士到知识分子的转变：

> 光绪三十年后，开考试东西洋游学生之例，由考官会同学部，考取游学之毕业生给以进士、举人，再经廷试，高第者授翰林院编修检讨，数年间至百余人，一时称为洋翰林，谓其学由外洋而来考试，与未出国之翰林有异也。恰是时湖南王闿运年逾七十，以宿学保举，于光绪三十四年授为翰林院检讨，正值游学生之进士颇多，王曾有句云："已无齿录称前辈，尚有牙科步后尘。"上句言科举已停，已无齿录之刻、翰林前辈之称，下句谓游学生考试有医科进士，而医科中有牙科也，此老滑稽传为笑谈。(商衍鎏：《清代科举考试述录》，页340)

此事之所以可笑正由于科举出身的"士"和游学归来的知识分子截然不同，混在一起实在不伦不类。王闿运可以说是传统士大夫的一种典型，但试以从英国游学归来的"工科进士"丁文江为例，他正是一位不折不扣的现代知识分子，他们两人之间的差异是极其显著的。1912年民国创建，翰林、进士、举人都成为历史名词，士大夫的来源枯竭了，从此以后便只有知识分子了。

但是政治制度的崩溃并没有立即在社会结构方面引起重

大的改变，更没有触动社会心理。因此在民国初期，中国社会仍然尊重知识分子如故，而知识分子也保存了浓厚的士大夫意识。大体上说，从19世纪末年到“五四”时期是士大夫逐渐过渡到知识分子的阶段，边缘化的过程也由此开始。但是在这二三十年中，我们却看到知识分子在中国历史舞台上演出一幕接着一幕的重头戏。他们的思想和言论为中国求变求新提供了重要的依据。其中少数领袖人物更曾风靡一时，受到社会各阶层人士的仰慕。所以在这个过渡阶段，中国知识分子不但不在边缘，而且还似乎居于最中心的地位。

但是这一短暂的现象并不足以说明知识分子的社会地位，它毋宁反映了士大夫的落日余晖。当时一般社会人士是以从前对士大夫的心理来期待于新一代的知识领袖的。而刚刚从士大夫文化中转过身来的知识分子也往往脱不掉“当今天下，舍我其谁”的气概。梁漱溟先生在1918年写过一篇文章，题目是《吾曹不出如苍生何！》，这是典型的士大夫心态，现代知识分子决不可能有这样的想法。梁先生一生都体现了这一精神。事实上抱这样态度的人决不止梁先生一人，他不过表现得更为突出而已。胡适在美国受过比较完整的现代教育，他在提倡白话文时也明白反对过“我们士大夫”和“他们老百姓”的二分法。但是他后来在讨论中国的重建问题时，稍不经意便流露出士大夫的潜意识，所以他把日本的强盛归功于伊藤博文、大久保利通、西乡隆盛等几十个人的努力，言外之意当然是寄望于中国少数知识领袖作同样的努力(《信心与反省》)。

必须说明，我并不是责备当时的知识分子，说他们不该有这样的心理。从他们的文化背景来说，这种心理是很自然的，而且也是很难避免的。我只是指出一个历史事实，即这些早期

的知识分子并没有自觉到：他们提倡各种思想文化的运动之所以获得全国的热烈反响，除了因民族危机而产生的种种客观条件之外，在很大的程度上还托庇于士大夫文化的余荫。五四运动便是一个例子，胡适在答梁漱溟的一封信中曾说："当北洋军人势力正大的时候，北京学生奋臂一呼而武人仓皇失措，这便是文治势力的明例。"（《我们走哪条路？》附录）我觉得"文治势力"是一个未经分析的模糊概念。严格说来，北洋官僚和武人都是清代传统的产品，多少还保留了一点"士为四民之首"的观念，而且康有为"公车上书"的记忆犹新，他们对于知识领袖和学生的愤怒抗议是不能不有所顾忌的。

到了20年代末期，士大夫文化基本上已消失了，知识分子正迅速地边缘化。但经历了过渡时期短暂余晖的人却往往以边缘的身分念念不忘于中心的任务，事后回顾便显得十分不调和了。例如1932年孟森在《独立评论》上写了一篇《士大夫》的论文，他仍然希望中国能产生一批新的"士大夫"，足以构成社会的重心。他说：

> 士大夫者以自然人为国负责，行事有权，败事有罪，无神圣之保障，为诛殛所可加者也。

不难看出，孟森的"士大夫"已经过了现代化，因此是没有任何特别豁免权的，但"士大夫"的本质依然未变，他还是"为国负责，行事有权"的。这个原则在当时不但与政治现实格格不入，而且也得不到新一代知识分子的同情了。"士大夫"观念的彻底死亡大概是40年代的事。闻一多、吴晗在左倾以后对"士大夫"的讥笑和辱骂具有象征的意义。这时知识分子早已

放弃了对中心的幻想并且心甘情愿地居于边缘的位置了。

一九九二年

九

知识分子的政治边缘化

知识分子的边缘化表现得最清楚的是在政治方面。戊戌变法时代的康有为、梁启超无疑是处于政治中心的地位，但是在孙中山所领导的革命运动中，章炳麟的位置已在外围而不在核心。据章氏的《自编年谱》，孙中山最喜欢接近是会党人物，对于知识分子像宋教仁和章氏本人，孙中山并不特别重视。这一点和中国的政治传统有关，不能不略作交代。中国史上所谓改朝换代和现代所谓革命都不是知识分子所能办得了的。“秀才造反，三年不成”这句谚语确有它的真实性。中国史上的成王败寇大致有一个共同的特征，即其人多为社会边缘的人物。近人张相辑了一部《帝贼谱》，可以使我们看到他们的社会背景。清初吕留良曾大胆指出，历史上所谓“创业垂统”的英雄其实多是肆无忌惮的“光棍”。这个道理本是很浅显的，无论士、农、工、商哪一行业中人，只要稍有所成，是很少肯去冒险“打天下”的。今天许多史学家研究“农民革命”，但带头闹事的极少是本分的农民。相反地，在士、农、工、商边缘的人物才不惜铤而走险。不过在传统社会结构不变的情况下，“英雄”或“光棍”在创业垂统以后仍然要修成“正果”，即宋代文彦博所说的“陛下与士大夫共治天下”。

中国传统的改朝换代有一共同之点，即在“打天下”的阶

段必须以边缘人为主体;但在进入"治天下"的阶段则必须逐渐把政治主体转换到"士大夫"的身上。现代革命则是在中国社会结构逐步解体的情况下发生的。因此革命夺权以后,政权的继续维持已不再有一个"士大夫"阶层可资依靠了。社会解体产生了大批的边缘人。怎样把这一大批边缘人组织起来,占据政治权力的中心,是中国近代革命的主要课题。

孙中山在本质上还是一个知识分子,国民党内最初也容纳了不少知识分子。但自北伐成功以后,国民党实行一党专政,它便越来越和知识分子疏离了。北伐以后,社会上有"党棍子"的新名词流行,这是很值得玩味的。这个名词在无意中说明了国民党的基层干部或是出身"光棍"或者已"光棍化"。北伐前后国民党和胡适以及其他自由知识分子的关系由友好变为敌对,也恰能说明知识分子在政治上的边缘化。孙中山本人对胡适是相当尊重的,他写成《知难行易》学说后,还特别要廖仲恺写信请胡适从学术观点予以评介。廖仲恺、胡汉民等人和胡适在《建设》杂志上辩论古代井田制度的问题,双方的态度都是严肃而理性的。但是北伐成功以后,双方的关系迅速地恶化。最近《胡适的日记》已在台北影印问世。我们可以看到胡适在发表了《知难,行亦不易》一文之后,国民党方面的反应是多么强烈!但是最具代表性的则是胡适的真正对手还不是作了立法院长的胡汉民,而是一个名叫陈德徵的人。这个人当时是上海市党部中的重要角色,他连中学也没有毕业,写的骂人文字充满了流气,正是一个典型的都市流氓。国民党在夺取政权过程中,它的中下层干部已大量地流氓地痞化,即此一例可概其余。国民党上层中虽不乏知识分子出身的人,如胡汉民、吴稚晖之流,但是在中下层"党棍子"层层包围之中,也不免自

我异化了。后来在抗日战争期间国民党正式全面推行"党化教育",更成为知识分子和国民党决裂的关键所在。1947 年萧公权应聘到南京中央政治学校任教,在就任后,教育长竟约同党方人员对他进行一场关于"国父遗教"的口试。这件事最能说明国民党对高级知识分子的轻侮达到了多么荒谬的程度。

一九九二年

一 〇

知识分子的文化边缘化

中国近代的知识分子在文化领域中也一直是从中心走向边缘。这尤其是一个值得特别注意的历史现象。社会、政治的边缘化,知识分子基本上是处于被动的地位,但是文化边缘化的局面则是知识分子主动造成的。19 世纪末叶和 20 世纪初年,中国知识分子在精神上已为西方文化所震慑,开始对于自己的文化传统失去信心。梁启超、章炳麟、刘师培等一辈知识领袖流亡到日本以后,恰好碰上日本学术界西化的思潮高涨之际。当时日本有一派"文明史论",以西方代表"文明"发展的正流,日本史凡与西方相异之处都是歧出"文明"正流的所在,也就是日本落后于西方的原因。同时不少日本学人又差不多无条件地接受了斯宾塞(Herbert Spencer)的社会进化阶段说,相信人类社会的进程依循着一种普遍的法则,因此不同国家的历史基本上只有先进与落后的分别。日本史学家也曾根据这一观点写出了新式的中国史(他们有时称之为"东洋史")。这种观点当时对中国史学家产生了很大的影响。最明

显是所谓“国粹学派”(以《国粹学报》为主体)的史学如刘师培等人,直以中国文化史上与西方现代文化价值相符合的成分为中国的“国粹”。刘师培写《中国民约精义》便是一例。梁启超也同样以西方史为模式来改写中国史。西方文艺复兴以来的历史三阶段论——上古、中古、近代——也代替了以王朝为断代标准的中国史学传统。所以“国粹史学”表面上好像是要发掘并保存中国固有文化的精华,实质上则是挖掉了中国文化的内核,而代之以西方的价值。例如国粹派的一位重要作者邓实,即接受“耕稼为君主专制的时代,工贾才是民主的时代”这一分别,并断论中国与西方的不同即因前者仍为“耕稼”时代,后者已进入“工贾”时代。他并且充满着信心地说:“此黄人进化之阶级,其与西儒之说抑何其吻合而无间也。”后来冯友兰说中国和西方相比,在缺乏了一个“近代”的阶段,其实这种理论早在三四十年前即已为国粹学派捷足先登了。西方理论代表普遍真理的观念也是在这个时期(1905—1911)深深地植根于中国知识分子的心中的。所以连邓实也形容当时知识界的风气说:“尊西人若帝天,视西籍如神圣。”

“五四”则是文化边缘化的进一步的发展。清末民初的知识分子虽已开始把中国文化的内核改换成西方的价值,但毕竟还要在古代经典中费一番心思,而且这种改换究竟不可能彻底,许多先秦的观念因此也得到一番现代的诠释,使古典孕育出新义,这和西方文艺复兴时代人文主义者重新发现希腊罗马的古典颇有异曲同工的作用。更重要的是当时知识分子在“国粹”两字的掩盖之下,继续认同于中国的古典文化;他们至少仍自以为是占据了中国文化的中心位置。章炳麟、刘师培等人都有这样的自负,所以他们虽然一方面受到日本西化思

潮的影响而在不知不觉中改变了对中国学术传统的态度，但另一方面他们却不大看得起日本的汉学家，认为这些异国的研究者终究太"隔"了，抓不住中国经典的精义。"五四"时代的人已大不相同，他们基本上反对以中国的经典来附会西方现代的思想。而且他们老实不客气地要中国的经典传统退出原有的中心地位，由西方的新观念取而代之。不用说，"五四"的知识分子已不肯再向中国文化认同了。所以这是双重的文化边缘化——即一方面中国文化本身从中心退居边缘；另一方面知识分子也自动撤出中国文化的中心地带。

这一发展自然也是有阶段的，并非一蹴而至。大致说来，"五四"初期，中国文化还没有遭到全面否定；但到了后期则中国文化已成为"落后"的代名词了。初期可以胡适为例。胡适自始至终对于中国传统都保持着相当的尊重。他受到《国粹学报》的影响，认为中国传统中也有"理性"、"自由"、"对人的尊重"等等合理的成分。1917 年他在英文《先秦名学史》的序言中便强调中国接受现代新文化同时也是使原有的古老文化重获新生，而不应该是完全代替它。"整理国故"之所以必要，在他看来，正是由于"国故"中也存在着现代价值的内核。这是他一直坚持用"文艺复兴"来称呼"五四"新文化运动的主要原因。1960 年他发表《中国的传统及其未来》的英文讲词，也还是这一基本观点的继续（至于他的《整理国故和打鬼》一文则反而是敷衍激烈派的一种"权言"）。

"五四"后期的态度则可以鲁迅和闻一多的某些言论为代表。鲁迅劝人不要再读中国书，如果一定想读书则只能读外国书。闻一多在 40 年代更为激昂，他宣称自己已读遍了中国古书，没有发现任何有价值的东西。他又说：他在中文系任教，目

的是要和革命者"里应外合"，彻底打倒中国旧文化。这才是中国文化边缘化的极致。后期的人往往把"五四"看作是"启蒙"，这当然是指欧洲18世纪的启蒙运动。从"文艺复兴"到"启蒙"，其间的差异之大是不能想象的，所以我们决不能轻轻放过，以为这不过是借用西方史上的不同名词而已。"复兴"还表示中国古典中仍有值得重新发掘的东西；"启蒙"则是把中国史看成一片黑暗和愚昧。18世纪欧洲的"启蒙"是一种"内明"，它上承文艺复兴对于古典的推陈出新和宗教改革对于基督教的改造，再加上16、17世纪的科学革命。

中国"五四"后期所歌颂的"启蒙"则是向西方去"借光"。这好像柏拉图在《理想国》中关于"洞穴"的设譬：洞中的人一直在黑暗中，只见到事物的影子，从来看不清本相。现在其中有一位哲学家走出了洞外，在光天化日之下看清了一切事物的本来面貌。他仍然回到洞中，但却永远没有办法把他所见的真实告诉洞中的人，使他们可以理解。哲学家为了改变洞中人的黑暗状态，这时只有叫这些愚昧的人完全信仰他，跟着他指示的道路走。葛兰西（Antonio Gramsci）便曾借用这个"洞穴"的譬喻来讲俄国布尔什维克所领导的革命。激进的知识分子挖空了中国文化的内涵，然后用他们自己也不甚了了的一种西方意识形态填补了这个空隙，其结果则是完成了上面所说的两重的文化边缘化。但是中国现代知识分子又与俄国的知识分子不可同日而语，后者自18、19世纪以来即已逐渐深入西欧的文化传统，法国文化的爱好（Francophile）早已蔚为风尚。中国知识分子接触西方文化的时间极为短促，而且是以急迫的功利心理去"向西方寻找真理"的，所以根本没有进入西方文化的中心。这一百年来，中国知识分子一方面自动撤

退到中国文化的边缘，另一方面又始终徘徊在西方文化的边缘，好像大海上迷失了的一叶孤舟，两边都靠不上岸。

最近这四十多年，文化这一领域也不断从中心退处边缘。在中国传统中，学术和思想一直被看作是为社会指示方向的，因此在整个社会体系中占据了枢纽的位置。在社会经济决定论的新观念支配之下，不少知识分子已开始视文化为寄生物。及至"政治是决定一切的"思潮席卷中国，整个文化领域更完全失去了自主性，变成生活中最无足轻重的外围装饰品。这可以说是文化边缘化的第三重涵义。文化的边缘化发展到这样的程度，中国知识分子在社会上究竟处于什么位置已是一个毋需讨论的问题了。

一九九二年

二

思想的自觉

自五四运动以来，中国文化重建所遭遇到的挫折至少一部分是由于思想的混乱而造成的。自康有为的《大同书》以来，各种过激思想一直在不断地占据着中国的知识界。这一文化悲剧决非任何历史决定论所能解释得清楚的。这一事实最足说明中国近代思想的贫困。

造成中国思想贫困的客观因素当然很多，不过从主观方面来看，中国学术思想界本身也不能完全辞其咎。七十年来，中国并没有一个持续不断的文化建设的运动。"五四"新文化运动，不幸变质太早，还来不及在学术思想方面有真实的成

就，便已卷入政治漩涡中去了。这和西方的“文艺复兴”、“启蒙运动”或者中国的“理学运动”，都无法相提并论。古人说“礼乐所由起，百年积德而后可兴也”。近代中国便正缺少这样一个“积德”的阶段。但是，问题并不完全在于政治社会情况的不安定，以致学术工作无从循序渐进。更重要的是，多数文化运动的领导人物仍然摆脱不了“学而优则仕”的传统观念的拘束，因此不能严守学术岗位。在他们的潜意识里，政治是第一义的，学术思想则是第二义的；学术思想本身已无独立自足的意义，而是为政治服务的事物。自康有为著《新学伪经考》、《孔子改制考》以来，这种偏向便愈来愈显著。不但治中学者如此，治西学者亦复如此。一般倾慕西方文化的人在取舍抑扬之际也缺乏真知灼见；他们往往对自己还没有十分弄清楚的东西，已迫不及待地要用之于中国政治和社会的改造上面。这种轻率而又轻薄的态度，不但与西方“为知识而知识”的精神完全背道而驰，而且也和中国人所一向讲究的为学须分本末人己的传统大相径庭。王安石是一位用学术来改造政治的伟大人物，他便曾把学术与政治之间的领域作了恰如其分的划分。他说：

> 为己，学者之本也。……为人，学者之末也。是以学者之事，必先为己，其为己有余，而天下之势可以为人矣，则不可以不为人。故学者之学也，始不在于为人，而卒所以能为人也。今夫始学之时，其道未足以为己，而其志已在于为人也，则亦可谓谬用其心矣。谬用其心者，虽有志于为人，其能乎哉！（《临川先生文集》六十八卷《杨墨》）

中国近代从事文化运动的人便不幸而犯了“其道未足以

为己，而其志已在于为人"的大病。

以往的失败对我们有绝大的启示。文化建设必须立足于学术思想的深厚基础之上；这是需要坚韧的精神和长期而艰苦的努力才能获得的。七十年来，我们都在"临渊羡鱼"的心理状态下蹉跎过去了，但"退而结网"的工作却始终没有认真地进行，这是今后必须补足的一课。

一九八一年

一二

新思想建设之艰难

最近一百年来，中国人对文化的超越性似乎逐渐失去了信心，特别对中国文化是不是还具有自我超越的能力，抱着十分怀疑的态度。这一态度上的转变是有历史根源的。以往中国虽多次为北方民族所征服，但文化上始终不失优势。19世纪中叶，西方势力侵入中国，局面大变。最初中国人还以为西方的长处只在船坚炮利，因此以为只要"师夷之长技"即可应付；稍后则发现中国的政治制度也比不上西方，因此再进一步要求"变法"。清末民初之际，中国人更进一步了解到，西方的学术和思想也有比中国高明的地方，这就逼出了"五四"时代的思想革命。总之，这几个阶段清楚显示出：中国人对自己的文化是从局部修改发展到全盘舍弃，对西方文化则从局部吸收发展到全盘拥抱。尤其重要的是：自"五四"以后，中国人（至少知识分子）逐渐建立了一个牢不可破的观念，即以为中国文化传统是现代化的主要障碍；现代化即是西化，而必须以彻底

摧毁中国文化传统为其前提。这可以鲁迅的话为代表。青年人向他提出读书的问题时，他的答案是：中国书越少读越好，最好是完全不读；要读便读外国书。这个观念对“五四”以后一代青年的影响力是很大的，因为正符合他们的基本心态。“五四”以后，虽然也有人为中国传统辩护，但新一代的知识分子大都嗤之以鼻，不加理会。

“五四”所提倡的新文化或新思潮自然是有重大意义的事。但是新思想的建设没有捷径可循，只有长时期的沉潜研究才能取得真实的成绩。欧洲启蒙运动足为我们的榜样。西方的科学、哲学、文学、史学在整个启蒙时代(18 世纪)都有突破性的发展；这种发展最初限于学术思想界，但不断地扩散到全社会。正是由于这一精神基础的建立，才有 18 世纪末叶的西方民主革命。我们只要把美国 1776 年维州的《权利宣言》和 1789 年法国的《人权宣言》加以对照，便不难看出：美法两大革命是启蒙思潮的结晶。这又是文化具有超越力量的另一证明。

不幸的是，中国在近百年中始终没有沉潜发展文化的机会，包括知识分子所心醉的西方文化在内。让我们姑且假定中国人可以完全抛弃自己的文化传统，并且在基本价值上完全能够接受西方文化。要做到这一点至少必须对西方文化有彻底而全面的认识。试想这是多么巨大的工程。“五四”时代提倡“科学”和“民主”始终未曾超过喊口号的阶段。对于西方科学和民主背后的文化成分——宗教的、哲学的、历史的等等，我们的知识几乎是等于零。我们不应该责备中国知识分子“肤浅”，因为这是近百年来大环境不容许人们潜心研究(李泽厚所说的“救亡”心态)。然而“肤浅”确是事实。所以我们对“民

主”、“科学”、“社会主义”的理解其实大部分是中国旧观念的现代化装。

例如梁漱溟先生在他最近出版的回忆录中便说：他最初接触到社会主义思想时便为其废除私有财产制的观念所吸引，他从此便醉心于社会主义。梁先生的自白非常有代表性，证明中国知识分子接受社会主义是以儒家公、私及义、利之辨为根据的。换句话说，社会主义被理解成“天下为公”一套道德理想；资本主义则被看作一种代表“自私”的经济制度。稍稍熟悉中国传统的人当可看出此中关键所在。中国知识分子拼命想摆脱传统、拥抱西方，但始终未能跳出传统的思维模式。他们的建筑材料（从语言到观念）全是从西方输入的，然而建筑师并没有真正深入过西方式的建筑物，更不了解其内在结构和关系，所以造出来的仍然是中国式的房屋。通过中国传统的思想格局去接受西方文化并不限于社会主义一项，其他如“民主”和“科学”也未尝不如此。

这在文化交流的初期是不大能避免的，如佛教初来时有“格义”之法，即通过老庄的范畴来解释佛理。但佛理只和个人信仰有关，理解偏差了不致有太严重的后果。现代中国人接受西方文化却不然；他们是要即学即用的。以数亿人的大国任意作西方某些观念的实验场所，一旦失败了，其后果是不堪想象的。这使我想起了1959年周扬和陈寅恪的一段对话，陈寅恪问周扬：为什么半年以前新华社广播说大学生教学比老师还好，后来又说学生应该向老师学习？周扬回答说：新事物要实验，总要实验几次，革命，社会主义也是个实验。陈寅恪不满意这个答案，他认为实验是可以的，但尺寸不能差得太远。陈寅恪和周扬之间的分歧给我们以深刻的启示：一个是对中国文

化有最深切体会的史学家，一个是自信已得到“西方真理”——社会主义——的革命家。因此前者不免忧虑尺寸差得太远的观念对中国文化所造成的伤害，而后者则迫不及待地要在中国实验他所理解的社会主义。依时间推测，陈寅恪所深引为忧的恐怕还不是学生比老师更能教学的问题，而是当时进行得如火如荼的“大跃进”和“人民公社”。这一类大规模的实验正是从误解或歪曲马克思主义而来（这些实验在当时都是有所谓“经典”根据的，如“公社”即借用“巴黎公社”之名）。

中国人在“救亡”心情下要求以西方“真理”来彻底而迅速地改造中国。康有为《上皇帝书》便说：“守旧不可，必当变法；缓变不可，必当速变；小变不可，必当全变。”这是近代中国知识分子的基本心态，一直到今天都还不失其代表性。

一九九三年

一三

坚守学术文化岗位

根据中国传统的理论，道统本当在政统之上；学术思想较之政治是更具有根本性质的人类活动。然而以实际情形言，政治在整个中国文化体系中却一向是居于中心的位置。传统社会的人才几乎大部分集中在政治方面，便是明证。自汉代经学与利禄相结合以后，学术思想的领域便很难维持它的独立性，而成为通向政治的走廊。从博士制到后代的翰林制，传统的学术机构是附属于政府的，因此并没有自主的力量。大体而论，

中国历代的学术是靠少数学者以私人的身分来维持的。宋、明儒者如周、张、二程、朱、陆以至陈白沙、王阳明等人，其学术皆由深造而自得之，不但得不到朝廷的支持，而且还被斥为"伪学"、异端。二程、朱子、阳明都时时忧虑科举会妨害真学术。这尤可见学术领域受政治力量冲击之一斑。传统中国所谓读书人之中，绝大多数是为了功名利禄而读书的。其中偶然也有因习举业而接触到圣人之道，便从此转向学术方面的，但毕竟是太少了。在这种风气的长期熏陶之下，中国知识分子无形中养成了一种牢不可破的价值观念，即以为只有政治才是最后的真实，学术则是次一级的东西，其价值是工具性的。这种观念在近代史上的具体表现便是把一切文化运动都化约为政治运动。不但"五四"新文化运动终结于政治分裂，其他许多规模较小的文化活动最后也都经不起政治浪潮的冲击。另一方面，不少从事于政治活动的人也往往在开始的时候假借学术或文化的名义。换句话说，政治永远是最后的目的，学术与文化不过是手段而已。在这种情形之下，学术与文化是谈不上有什么独立的领域的。因此在今后文化重建的过程中，我们必须要彻底改变看法，牢牢地守住学术文化的岗位。现代中国最流行的错误观念之一便是把一切希望都寄托在政治变迁上面——无论是革命式的或是改良式的。一般知识分子似乎认为只有政治变好了，中国的文化、社会、经济各方面才能跟着起变化。这种想法的后面不但存在着一种急迫的心理，而且也透出对政治力量抱有无限的信任。后者正是中国传统所留下来的成见。戊戌政变时王照主张先多立学堂，改变风气，然后再行新政。这是从文化到政治的一条正路。但是康有为不以为然，他对王照说："列强瓜分就在眼前，你这条道如何来得及？"无可讳言，

康有为的想法在今天中国仍然是十分普遍的。

我们今天不禁要问：何以近百年来我们这样重视政治的力量，而在中国现代化的整个过程中政治竟是波折最多、进步最迟缓的一个环节呢？在许多号称追求民主的中国知识分子身上，我们也往往看不到什么民主的修养。这最足说明政治的是一种浮面的东西，离不开学术思想的基础。近代中国政治素质的普遍低落正反映了学术思想衰微的一般状态。在学术思想方面未发生建设性的根本变化之前，政治方面是不会突然出现奇迹的。因此，我愿意郑重地指出，任何对于中国文化重建的新尝试都不能不从价值观念的基本改变开始，那便是说：我们必须把注意力和活动力从政治的领域转移到学术思想的阵地上来。这一观念上的转变不但是现代化的一个先决条件，而且也符合中国传统关于政治与学术之间的理论分野，这种分野不幸在实践中遭到长期而严重的歪曲，现在似乎是到了必须彻底改正的时刻了。

一九八一年

一　四

文化之于人

对于人而言，文化事实上是他的第二层空气。人没有空气固然会死亡，离开了文化也同样不能生存。但是空气是普遍性的，而文化则在普遍性之外还具有特殊性。在物质层面上如衣食住行，在制度层面上如亲属、宗教、法律、政治、经济等，世界上各种文化未尝不大致相同，至少可以找到相同的功能分化。但在精神上，文化的个性又是如此显著，每一个人都只有生活

在自己从小成长的文化环境中才会觉得自由自在。换一个文化环境，人便会发生适应的问题。尽管适应的能力不免因人而异：有人容易，有人困难，但是没有人能够完全避得开适应的过程。不但像中西文化这样基本的差异必然引起无限的适应的困难，即使在同一大文化系统中，个人小环境的改变也往往会带来生活上以至心理上的困扰。中国过去有“水土不服”一句成语。这句话的内容，认真分析起来颇不简单，其中有物质的成分，也有精神的成分。例如江南人迁居北方，或四川人寄居福建，都可以发生“水土不服”的问题。其实“水土不服”也可以理解为文化适应发生了种种不同的障碍。中国的同乡会、宗亲会之类的组织，其背后都有地方文化的浓厚色彩。换句话说，这一类的组织也是相应于“文化适应”的需要而起的。现代研究者完全从社会经济史的观点去了解中国各地“会馆”的意义，虽也有所见，但毕竟是表面的、肤浅的。

人自出生之日起，文化便是他“无所逃于天地之间”的第二层空气。因此有些思想家甚至把文化看成压迫人的负面东西。卢梭在《社会契约论》中开宗明义便说：“人是生而自由的，但是到处都在桎梏之中。”卢梭的话是针对当时政治文化而发的。政治文化出了严重的毛病自然会变成人的枷锁。但是卢梭基本上只欣赏自然的创造，而厌恶一切人为的事物（见《爱弥尔》第一章）。严复把他和庄子相比较是有道理的。现代另一个批判文化最有力的思想家是佛洛伊德。他认定文化是压制性的（repressive），人的一切精神病态都是受文化过度压抑所致。把心理分析学的起源完全约化到19世纪晚期的维也纳，甚至西欧中产阶级的虚伪道德，也许是太偏颇了。心理分析的确触及人性和文化之间的普遍关系的问题，但是我们恐

怕也不能完全否认它和当时的道德文化有某种程度的历史关联。总之，我并不认为文化对人永远有利而无害；文化中某些价值发生了偏差是会激起人的反抗的。然而我也要强调文化对人有"安身立命"的功能；个人想寻求精神的归宿仍舍文化莫属。

一九八五年

一五

文化危机

"文化危机"是现代的一种普遍现象，从西方到东方都可以看到。一般研究文化现象的学者都一致认为这是现代化的必然后果。在现代化的过程中，传统的古典文化和价值系统经不起现代力量的推排、侵蚀，逐渐地解体了。而另一方面，一个可以代替古典传统的新文化却并没有出现，至少我们一般所说的现代新文化并未能取得和古典文化并驾齐驱的地位。无论是文学、艺术、思想、戏剧、音乐或建筑，现代的表现似乎都缺乏持久性，往往像一阵狂风骤雨，其兴也暴，其去也疾，很少能达到"经典"的地位。也许这正是现代新文化的特色，反映了工商业社会的性格。

但问题尚不止此，更严重的是严肃的文化工作者，包括文学家、艺术家、思想家、音乐家、戏剧家、建筑家等，在现代社会中普遍地不受尊重，甚至还受到摧残。以当前的世界来说，在极权统治下的社会中，文化工作者没有创作和表现的自由自不必说，即使在所谓"自由"的社会中，他们不但在物质生活上没有基本的保障，在精神上也得不到应有的尊崇。以传统古典

社会与现代社会相比照，文化工作者显然已从中心退居边缘的地位了。这当然是就文化工作者的一般情况来说的，至于少数成为“文化明星”的时代宠儿，当然不能包括在内。但少数的例外不足以否定上面所描写的一般现象。

造成“文化危机”的所谓“现代化的力量”，事实上便是工商业社会的兴起，特别是商业化的趋向。西方古典文化的遭受摧残，依照雅伦德女士（Hannah Arendt）的分析，可分成两个阶段：第一个阶段是18、19世纪的庸俗商业社会把一切文化成品贬化成“交换价值”；第二个阶段是20世纪消费大众社会的出现，文化危机在这一阶段才发展到最高峰，一切文化成品现在都变成了消费物品。

文化成品之所以沦落为消费物品是因为它具有一种消费功能——娱乐。消费大众社会的“文化取向”正是以娱乐为主。如果只是把古代经典作品、绘画之类以廉价方式加以复制，使消费大众人人都可以有机会接触到古典文化，这当然是好事。但是如果把莎士比亚的剧本改编为娱乐的对象，搬上银幕，以迎合消费大众的低级趣味，那便是摧残文化而不是文化普及了。但是现代文化的危机则正潜伏在这里。文化成品的特征即在其具有持久性，而消费物品的特性则恰恰相反，即一面制造，一面消费，是永远保存不了的。

一九八五年

一　六

高级文化与大众文化

第二次世界大战以后，西方，尤其是美国，因大众传播（如

电视)的突飞猛进，大众文化的发展已达到了前所未有的高度。据社会学家在十年前的估计，美国真正有机会受高级文化陶冶的人大概不会超过五十万人，但通过电视等节目以接受大众文化的人则每天至少有四千万人左右。这个比例，今天也许还没有重大的改变。

过去二三十年间，西方的大众文化曾受到守旧派和激烈派的两面批评，守旧派认为大众文化的流行，毁灭了高级文化。这种"毁灭"有两个方面：一是把高级文化(如莎士比亚剧本)加以通俗化使神奇变为腐朽；一是大众文化的庸俗性格使观赏者逐渐失去创造高级文化的才能。激烈派则以为大众文化纯以娱乐为主，是一种麻醉的力量，使受压迫的人丧失反抗的精神。但两派对大众文化的病源的诊断却不谋而合，即大众传播的企业纯从利润(如电视广告)的观点出发，只知如何取悦观众的低级趣味，而根本不考虑社会与文化的后果。

这种批评并不是无的放矢，但对所谓大众文化未免一笔抹煞，稍欠公允。四十年来人民既已普遍地觉醒，则大众文化的兴起自是一个必然的历史发展。何况大众文化也具有健康的成分呢！现代的大众文化以娱乐性、消闲性为其主要特色，这是不容否认的事实。但是在高度紧张而步调快速的工商业社会里，正当的娱乐和消闲是具有正面文化的意义的。

在适当地肯定了大众文化的意义之后，我们不能不指出，高级文化在今天确已面临门庭冷落的危机。高级文化和大众文化之间有质与量之别。大众文化是通俗性的，可以老幼咸宜，雅俗共赏。但是人类的基本价值——如真、善、美——的追求与提高，则不能寄望于大众文化。求真、求善、求美从来便是

高级文化的领域。高级文化的不断创新与提升虽然是少数人的事，但高级文化的成果最后仍是为全社会所共享。所以把高级文化误认作上层阶级的专用品，是一个严重而危险的错误。这一点以自然科学为例比较容易讲得清楚。

物理学上的真理诚能取决于少数物理学家的判断，不但人民大众没有发言的资格，隔行的专家也同样不能轻置可否。但是物理学上的真理，一旦验证之后，它决不仅属于少数物理学家，更不是上层阶级的专用品，而是全人类所共有的文化财产了。不仅自然真理如此，人文真理也是如此。宗教与道德（即善的问题）或文学与艺术（即美的问题）同样有判断的高下存乎其间。道德问题好像是人人都可以发言。《中庸》也说：君子之道，虽"夫妇之愚可以与知焉。及其至也，虽圣人亦有所不知焉"。但是我们必须注意："夫妇之愚"的"知"和"圣人"的"知"究竟有高下之分。

又如"美"的判断问题，有严格训练的文学家、艺术家也必然比一般人深刻得多、高明得多。所不同者，在"真"的问题上，由于逻辑推理具有强迫性，一般人不能不承认科学家的结论。但是在"善""美"的领域内，专家的判断并不以逻辑推理为主，他同时还得诉诸人的"同情"与"共感"。这种"同情"与"共感"虽为人人所具有，但是若不经过修养和体验的功夫却无从充分发展出来。

所以王阳明说他的"良知"两字是从"百死千难"中得来的；康德论美感判断，也强调哲学家的真知灼见不易为一般人所共喻。总之，在人文、艺术、道德等领域内，即使同为专家，其间高下之分也有未可以道里计者；"曲高和寡"是一个极为普遍的现象（自然科学家亦未尝不然）。大众文化可以为高级

文化提供源头活水，但不能直接有助于高级文化的发展与提升。

文化和教育一样，有普及与提高两个方面，不容偏废。大众文化因为和现代商业社会的利润已打成一片，我们只担心它的品质是否会不断提高，而不必忧虑它会衰落。对比之下，高级文化的情况则远不如此乐观。这里所说"高级文化"当然是以哲学、文学、史学、艺术、宗教、道德等人文领域为限，自然科学并不包括在内。其理由很简单：自然科学是科技的源头，具有无限的实用潜能，这一点已逐渐为大家所认识。因此今天无论是哪一种社会，都肯在基本科学研究上面投入最大的人力和物力的资源。但是在人文领域内，多数社会却不大能了解高级文化的价值究竟何在。

美国最近几年来已开始注意到这一偏向所可能带来的文化危机。"国家人文基金会"（National Endowment for the Humanities）颇鼓励西方古典（希腊、拉丁）的研究、各国经典作品的翻译，以及通识教育课本的编写等；而若干居于领导地位的大学也在加强人文教育的课程。高级文化的研究是提高大众文化素质的一个最重要的途径，这一点至少美国政府和教育界中的有识之士已深刻地感觉到了。但是仅仅政府与教育界的倡导尚不足以扭转整个文化趋势，整个社会的新的文化自觉才是关键之所在。如果家长仍然专从狭隘的功利观点来左右子女的求学方向（如学医或电脑），则文化远景还是相当黯淡的。

一九八五年

一七

提高趣味

在一个消费社会中,文化受到极其严重的威胁,要想提升人的精神境界只有从提高"趣味"着手,英文中 taste 这个字是很不容易翻译的,但是西方人讨论文化则以这个字为最重要的关键。康德的第三批判——《判断批判》——最初是想用"taste 批判"为书名的。用中文说,大致可相当于"趣味"、"兴味"、"味道"、"品味"之类。《中庸》说"人莫不饮食,而鲜知味也",便是用"味"来辨别"道"的,所以后来有"味道"一词的出现,一直沿用到今天。不过在现代人的理论中,"味道"一词中的"道"字几乎已没有意义了。"味道"、"趣味"都是需要培养的,只有在不断的培养中才会提高辨"味"的能力,也就是"判断"的能力。现代的中国人在"饮食"方面仍有极高的"知味"的本领,第一流的饮食专家,酒菜一入口便知其品质如何。但在辨别精神食物的时候,恐怕判断能力已经大为衰退了。

西方人论人的精神境界仍以其人的"趣味"如何为判断的标准。一个人交什么样的朋友,读什么样的书,选择什么样的事物,倾向于什么样的思想,甚至喜好什么样的娱乐,都是由"趣味"的高低决定的。我有一次听一位物理学家演讲,他说在物理学界虽然同是有杰出成就的人(如诺贝尔奖得主),其中还是有高低之分,其分别即在其人的 taste 如何。物理学是自然科学中最严格的一门知识,在我们一般外行人的想法中,应该无所谓"趣味"的高下,因为"趣味"是属于人文学、艺术的范围,是美感判断的问题。然而事实不然,物理学到了最高的境

界竟同样会碰到"趣味"的问题。其实依中国传统的看法,正当如此。一切专门知识,在未至最高境界时都是所谓"艺",但一旦达到最高境界即进入了"道"的领域。中国人深信"艺进于道"之说。"道"则必然是有"味"、可"味"的。这个道理现在竟在源于西方的物理学上也获得了印证,这是值得深思的。

不但学术、艺术最后必归于"道",日常人生也是如此。所以《中庸》又说:"君子之道费而隐,夫妇之愚,可以与知焉,及其至也,虽圣人亦有所不知焉;夫妇之不肖,可以能行焉,及其至也,虽圣人亦有所不能焉。"用现代的话来说,这个"道"也就是文化。但虽然"夫妇之愚"和"圣人"都同在此文化之中,其间却有高低之分、精粗之别;而分别正系于辨"味"的能力。

现代西方人常把文化分为"上层"和"下层"、"高级"和"大众"。中国文化也未尝没有"君子"与"野人"或"士大夫"与"民间"之分,不过整个地看,这种分别在中国似只是程度的不同,而不是像西方那样成为互相对立排斥的两大类。因此西方人讨论文化危机时便不免有两极化的倾向,保守者以"大众文化"只是低级娱乐,并在娱乐过程中毁灭了"高级文化"——真正的"文化"。另一方面,激进的人则鄙薄高级文化,把"大众文化"抬到了前所未有的高度。用中国的观念说,前一种态度是"孤芳自赏",后一种态度是"随波逐流";二者皆不免于偏颇。

中国人无论在文学或艺术方面都重视"雅俗共赏"。最古老的一部《诗经》其中国风部分便是由民间来的,不过经过有修养的君子加以"雅化"罢了,这是从下到上的一条管道。另一方面,如果我们留意一下一般人日常用的成语,我们便会发现其中很多都是从经典作品中渗透下来的,如上文所举的"味

道"两字来自《中庸》,"方便"两字来自佛经,其例不胜枚举。这是由上而下的另一管道。《论语》上说:"先进于礼乐,野人也;后进于礼乐,君子也。"可见所谓代表"上层文化"的"礼乐"其实是起源于民间下层的。古人又说"礼失求诸野",这又表示上层文化流落到民间下层而获得了保存。正因如此,中国人也并不对"大众娱乐"抱一种轻视鄙弃的态度。17 世纪有一位学者说,唱歌看戏即是《诗》和《乐》的起源,看小说、听说书即是《书》和《春秋》的起源。"六经之教,原本人情",清初的学者有的改《水浒》为《宋元春秋》,也有人把《史记》和《水浒》、《西厢》等量齐观。清末的经学大师也改编过《三侠五义》。

但是文化的精粗、高下之别终究是不可抹煞的,我们对当前"文化危机"有深切感受的人应该把消费大众的文化导向较高的层次,把娱乐从纯感官的阶段逐步提升到精神的境界。我们决不能蹈西方资本主义社会的覆辙,为了利润之故,尽量迎合消费大众的低级口味,一味地"随波逐流"。另一方面我们也不能尽唱高调,走"孤芳自赏"的绝径。"齐一变至于鲁,鲁一变至于道",文化的提高是要通过循序渐进的过程的。

怎样才能循序渐进?东方西方在此并无根本的不同,即只有从培养"趣味"着手。有了高级的、精致的"趣味",我们才能辨别什么是纯感官的"文化",什么是精神的"文化"。康德认为判断不是纯主观的东西,最后是可以诉诸人所共有的一种美感能力的。但这种能力和其他的能力——如理性——一样是要着意培养的。有了这种能力或不断提高这种能力,我们才能运用一切已有文化资源——特别是属于自己的文化资源。

文化不仅是继承以往的成绩,而是每一代人必须不断地"温故知新"、"推陈出新"的;文化创造没有捷径可走。但是如

何培养和提高"趣味"，则永远是开创新文化的始点！

一九八五年

一 八

文化与世俗功利观念

现代社会妨碍文化发展的另一力量是世俗的功利观念，必须申明，这不是指哲学上的功利主义（Utilitarianism）而言。功利主义自有其坚强的理论根据，二百年来始终是英美伦理思想的主流，虽然最近已出现了有力的驳论。我所指的是一般社会上对文化的轻视，即以文化无助于衣、食、住、行层面的日常人生，是一种可有可无的东西。本来中国古人早就说过，"衣食足而后知礼义"，我们当然不能在吃不饱穿不暖的情况下高谈什么哲学、文学、音乐、戏剧等问题。但是史学和人类学早已告诉我们至少在有历史纪录可稽的社会中，人的物质生活和精神生活从来便是分不开的。所谓礼乐，早已存在于初民社会，而且构成人类学上所谓"文化"的主要内容，可见衣食住行的日常人生自始即是文化交织在一起的。"衣食足而后知礼义"这句话，事实上只能理解为人在衣食足以后才能从容地了解"礼义"的意义，而不是说"礼义"只有在"衣食足"之后才能出现。

从世俗的功利观点轻视文化反而是社会高度分化以后的现象。社会分化的结果使权势和财富集中在少数人的手里，陶醉在权势和财富中的人往往不免把文化看成虚而不实，可有可无，其原因是他们并不觉得权势和财富是由文化而获得的。

相反地，权势和财富似乎倒可以操纵文化。无论是“礼乐”、“道”或“教”，在他们眼中，最多不过是人生的点缀品而已。不但如此，文化有时甚至构成了权势和财富的障碍。如果我们相信《论语》的记载，我们便很清楚地看到“礼坏乐崩”的局面是由哪一类人造成的。荀子游历秦国之后为什么要发出“无儒”的感叹？荀子所说的“儒”字大约取其广义，即相当于“文”，未必专指狭义的“儒家”。秦用商君之法专着眼于“富国强兵”，在这种追求急功近利的思想之下，文化是不容易受到重视的。六朝刘宋时代朝廷上曾有关于是否应该弘扬佛教的争论，当时吏部尚书羊玄保便说：“窃恐秦楚论强兵之术，孙吴尽并吞之计将无取于此耶？”但侍中何尚之驳道：“若以孙吴为志，苟在吞噬，亦无取于尧舜之道，岂唯释教而已耶？”（见慧皎《高僧传》卷七《慧严传》）在这场辩论中，羊玄保代表了一种典型的功利观点，即以文化（如宗教）无益于国家的强大，何尚之则颇能认识文化的效用，他的驳论是非常明锐的。

这种从富国强兵的立场上所发展出来的功利观念在今天仍然十分活跃，特别是在对外求扩张、对内求专政的极权国家中。事实上，即使从社会功效着眼，我们也不能只看见权势和财富的有形力量，而忽视文化（如宗教、道德等）的无形作用。儒家固有移风易俗（即“教化”）一面，释教也未尝不以“济俗”为要务（慧远首揭此义）。朱熹曾说：“尝见画底诸祖师，其人物皆雄伟，故杲老（即大慧宗杲）谓临济若不以僧，必作一渠魁也。又尝在庐山见归宗像，尤为可畏，若不为僧，必作大贼矣。”（《朱子语类》卷一二六）

但社会功能不过是文化的一面而已，并且不是最主要的一面。宗教、道德、艺术、文学、思想等都是为人生提供“意义”

的活动。近代对文化有较深刻的认识的社会学家如韦伯(Max Weber)、贝格(Peter L.Berger)无不肯定宗教有提供人生意义的作用。在个人层面上,无论是自觉的或不自觉的,人生都离不开一套"意义之网"的支持。这是人的"精神的家"。一旦"意义之网"破灭了,个人便当然落到存在主义者所说的"无家可归"的境地。"丰衣足食"和"衣食不足"的人都同样需要一个"精神的家"。人生中有许多遭际,如佛家所说的生、老、病、死种种"苦乐",是亘古不变的(至少到现在为止),权势和财富在这些问题前面是无能为力的。

但是由于长期以来世俗的功利观念的影响,现在一般社会上的人终不免多少会从权势和财富的观点来衡量文化的价值。最显著的是自然科学和技术受到普遍的重视,而人文学术则日趋式微,其中最主要的原因便是前者可以直接促进富强而后者则似乎非"当务之急"。无论是从国家或社会的整体观点或个人生活的局部观点来看,都表现出同一趋势。这本是现代世界的一种普遍现象,但在中国则尤其突出。

一九八一年

一九

工具理性与超越理性

功利意识和重物质的观念是西方近代思想的一般特色,但在中国现代更为突出。这是因为双方的文化背景不同。西方一进入近代之后,俗世生活与宗教生活分裂为两截;西方人在俗世生活中重功利与物质,但他们仍可在宗教领域内接触

到超越的精神。此外西方的文学艺术也都早已分别构成各种独立的领域，且已形成长久的传统。所以西方人仍可从这些领域内吸取精神资源以济俗世生活的偏枯。中国的情况则不同，俗世和宗教（或道德）一直是混而不分的。一旦功利、物质观念侵蚀了中国文化，整个人生都陷于不能超拔的境地，因为没有独立的精神领域可以发挥济俗的功能。以前曾有人慨叹现代中国人过分讲实际、过分重功利，因而缺乏"敬业"的精神，很少有人真能"为知识而知识"、"为艺术而艺术"或"为商业而商业"，甚至连游戏都不免带有其他的目的（这是萧公权先生的说法）。这可以说是"工具理性"的最高发展。"工具理性"在西方虽然也大行其道，但是我们只要一察西方现代思想家对"工具理性"批判之强烈以及为了重建"超越理性"所做的各种努力，便不难发现中西文化在近百年来的差异所在。

民族的长期屈辱使中国人不得不以追求国家的富强为最高目的。这一目的本身自然是高贵的，并且也体现了一种超越的精神。然而仅以富强为目的却使中国人走上了急功近利和专重物质成就的道路。最有代表性的说法是吴稚晖。他有一段有名的话：现今鼓吹成一个干燥无味的物质文明，人家用机关枪打来，我也用机关枪对打，把中国站住了，再整理国故，毫不嫌迟。这是中国近代思想的一个基调，不过吴老先生的话说得粗率，其他的人说得比较含蓄隐蔽而已。在这个基调中，文化超越的观念显然完全被取消了。"用机关枪对打"当然可以使中国转弱为强，但是我们怎样才能有自己的"机关枪"呢？从这里可以看出现代中国人对科学的追求主要还是出于功利的动机，而不是对科学知识本身有真正的兴趣，更没有注意到科学背后的文化凭借。科学是西方文化特显其超越精神之所

在，然而它不是功利思想的产物。相反地，西方人“为真理而真理”的精神才是科学的真正源头。“真理”的观念最初出现在希腊哲学中，后来又和希伯莱的上帝观念结合了起来。牛顿的数学、物理学在当时并没有什么实际用途；牛顿研究物理是要证明上帝创造的世界如何完美，现代爱因斯坦也仍然受“上帝”这一观念的影响，尽管他的“上帝”已没有牛顿那种浓厚的宗教意味。爱因斯坦后半生拒绝接受量子力学的不确定原则，他所持的理由便是“上帝不会任意掷骰子”。科学的“用”是从“真”衍生出来的。我当然不是说，今天我们要学习西方科学必须先从信仰西方的宗教开始，我只是表示一个简单的意思，即如果不具备“为真理而真理”的精神，科学是不会在中国生根的。从“机关枪对打”的意识出发，最多只能把西方的最新科技吸收过来（今天当然不是机关枪，而是氢弹了）。科学无疑是“文化超越”的最好见证，它使人超越了自然的限制，但这是从最后结果而得到的说法。追源溯始，我们必须重视科学背后那种超越的精神。

西方文化讲求真、善、美，科学是属于“真”的范畴，而且还不是“真”的全部，除了自然界的真理之外，尚有人文社会界的“真理”问题。自启蒙运动以来，西方人有一个普遍信念，认为自然科学是人类知识的唯一模式。我们怎样研究自然，也可以怎样研究人文，这一信念最近几十年开始有转变。现在许多人都认为除了自然科学的知识模式以外，还有人文研究的模式。不过有一点可以肯定，“为真理而真理”的超越态度是两类知识所共有的。“超越”在希腊文的原义是退后一步看，用中国的话说，便好像苏东坡所说的“不识庐山真面目，只缘身在此山中”，也就是先要跳出庐山之外才能见其全貌。

如果再进一步说到“善”与“美”，问题便更复杂了。“善”是宗教道德的领域，“美”是文学艺术的领域。“善”和“美”的创造也同样要假定人作为创造主体具有超越的能力。人能从原始的自然状态中超拔出来，逐步进入文明的历史阶段，是和宗教、道德、艺术等的出现和发展密切相关的。科学有改变世界的力量，这一点大家都看得见，其实宗教、道德、艺术等也同样在历史上发生了重大的作用，决不可简单地看作是社会经济状况的反映。不过宗教、道德、艺术等精神力量往往要在一个较长的时期中才能看得出来，不像经济力量或政治力量那样直接而具体，所以从急功近利的观点看，好像无足轻重。其实这些精神力量的巨大是决不容忽视的。自韦伯以来，许多学人都注意到新教伦理（特别是清教）是资本主义发展的一个重要动力。美国专研究近代经济史的纳夫（John U. Nef）在 1958 年总结一生的心得，特别指出近代工业文明具有一种深厚的文化基础，他所谓的文化即指宗教、道德、艺术等而言。西方 18、19 世纪的工业成就并不是科技所单独造成的，而是 16、17 世纪以来的宗教、道德、艺术和科学互相配合所共同创造出来的。科学也不是孤立的存在，它和宗教、艺术等有密切的关系。所以我们要想把科学从西方搬到中国来，已不能专着眼于科学本身；如果再退缩到纯实用的领域，仅求以机关枪或氢弹和敌人对打，则更是离题万里了。

肯定文化的超越性以克服浅薄的功利意识和物质意识，这是一切文明社会的共同要求。西方近代社会重视人文或通识教育至少可上溯至文艺复兴时代，至今未曾中断。在科技宰制着世界的今天，美国政府和大学仍然随时注意人文和科技之间如何求得平衡的问题。最近芝加哥大学的布鲁姆（Allan

Bloom）出版了《美国心灵的封闭》一书，引起了重大的震荡。这本书的争论很大，因为它的基调是保守的。但它主张西方青年人认真学习希腊古典的智慧，这不能不说是其中一个值得深入讨论的论点。我们不必同意布鲁姆对于美国思想界的具体批评，但是他强调文学、哲学的修养在现代大学教育中的重要性，则不失为对症下药。中国古典的教育传统也特别重视人文教养；不过由于文化体系不同，中国人的修养直接源于道德，而不是从宗教转手。但在重人文教养一点上，中西似无二致，双方都深知合理而平衡的社会秩序离不开文化的基础。西方人所说的"精神资本"（Moral capital）也就是现代中国人所说的"精神财富"。精神财富和物质财富一样必须长期培植才能积累得起来。中国古人对这个道理有很深的认识，他们常说的"潜移默化"便相当于今天社会学家所谓价值的"内化"。长期的潜移默化或价值内化会造成一种道德或伦理的规范。如果这种规范大致合乎人性与人情，则可大有助于维持社会的稳定与和谐。所以顾炎武认为中国史上"风俗之美"无过于东汉一代。这是儒家的长期教化的结果。现代有些人提出中国史上有所谓"超稳定系统"，并且想从经济政治结构方面来加以解释。其实专以政治、经济结构而言，中国史乱多于治，至少治乱各半，不能说是"稳定"。如果真有什么"超稳定系统"，那也当归之于"文化"，不在政治或经济。换句话说，文化的超越力量才使中国有一个延续不断的大传统。无论我们对这个大传统采取肯定还是否定的看法，这一历史事实都是不容怀疑的。

一九九三年

二 〇

科技的负面价值

由于中国也有因实用需要而发展出来的技术传统，因此我们容易把科学和技术混为一谈（“科技”这个含混名词，在我的了解中不是指科学和技术，而是指科学性的技术）。基本科学的研究不以实用为最高目的，而是为真理而真理、为知识而知识的。这是运用理性来解释世界、认识世界的。至于科学真理具有实用性则是次一级的问题。三百多年前培根（Francis Bacon）曾提出两个关于科学的梦想：一是用科学的力量来征服宇宙，一是通过科学知识以认识世界的真面目。后者是基本科学的研究，前者便是技术发展。但培根的真正兴趣是在用“科技”来征服和宰制自然，所谓“知识即权力”的口号便导源于培根。所以严格地说，培根对待自然的态度是西方现代化的主要内容之一。这应该和基本科学研究分别开来。运用理性以获得真理是西方文化自希腊以来的一贯精神，是外在超越的西方价值系统的一种具体表现。它是超时间的（至少到现在为止），因而不存在所谓“现代化”的问题。

中国“五四”以来所向往的西方科学，如果细加分析即可见其中“科学”的成份少而“科技”的成份多，一直到今天仍然如此，甚至变本加厉。中国大陆提出的“四个现代化”全是“科技”方面的事。中国人到现在为止还没有真正认识到西方“为真理而真理”、“为知识而知识”的精神。我们所追求的仍是用“科技”来达到“富强”的目的。但是今天西方人已愈来愈不把“科技”看作正面的价值了。原子毁灭的危险、自然生态的破

坏、能源的危机等都是对人类文明构成的非常真实的威胁。最可怕的是"科技"不但征服了世界，而且也宰制了人。这是当年培根所无法梦见的后果。人已不是"科技"的主人，而变成了它的奴隶，用海德格的名词说，是"科技"的"后备队"(standing reserve)。西方思想家现在已从多种角度来指陈这种"科技"宰制了世界的危机了。但我认为存在主义或"批判理论"所说的千言万语似乎都不及庄子下面这段话能一语中的。庄子说："有机械者必有机事。有机事者必有机心。机心存于胸中则纯白不备，纯白不备则神生不定。神生不定者，道之所不载也。"这里所说的机械是指汲井水用的桔槔，是一种最简单的原始工具。道学非不知其便利，但他们要预防的是"机心"。"科技"主宰了人便正是"机心"代替了"人心"。人虽发明了"科技"而终于变成"科技"的"后备队"，这便是我们现在常常听到的所谓"疏离"或"异化"(alienation)。道家对文化采取否定的态度，"科技"更不在话下。我引《庄子》上这段话当然不是无条件地拒斥现代"科技"，因为那是不可能的，而且也是愚蠢的。但是在"戡天役物"的观念已濒临破产的今天，庄子的话却大足以发人深省。"人与天地万物一体"的态度诚然不是"现代的"，然而却可能具有超现代的新启示。

一九八一年

二 一

改造大学的教育和学风

去年芝加哥大学教授布鲁姆出版了一部轰动一时的书，

题目是《美国心灵的封闭》(The Closing of the American Mind)。这部书的主旨便是要指出:自60年代末期反越战运动以来,美国的大学教育已面临空前的危机,青年学生在学识和思想上也陷入极端贫乏的境地。一方面,一般人文社会科学的教授不能拔乎流俗之上,尽其传道授业的本分,而一味哗众取宠;另一方面,大学青年则以"解放"、"创造"等等空洞虚骄的口号代替理性思考。青年们不仅是目空古人,而且是根本不知有古人;面对茫茫的未来,他们更缺乏一种清楚的"远见"(vision)。布鲁姆把美国青年的思想混乱归罪于欧洲大陆传来的种种虚无、绝望、颓丧、过激的观念。尼采、海德格、马克思、佛洛伊德及其法国和德国的当代信徒们则是这些观念的来源。但布氏并没有要尼采、海德格、马克思等人直接对这种情况负责,他很公平地指出:美国青年所接受的是经过庸俗化的欧洲哲学思想。

布鲁姆断定,思想界的不健康已严重损害了美国民主的运作:自由变成了放纵,容忍变成了不讲是非,民主的多数原则变成了徇众随俗。所以布氏大声疾呼,要求彻底改造大学教育,特别提倡人文通识的培养。他的具体建议之一是要青年人回溯西方文化的源头,通向理性的主流。他尤其热心于古典教学,要求他的学生细读希腊典籍,特别是柏拉图的作品。

布氏亲历60年代的学生暴动,看到许多大学行政人员和教授(其时他正在康奈尔大学),在群众前面丧失道德勇气的种种表现。他在痛心疾首之余,立论内容或不免有过激之处,但他的态度还是冷静的,叙事是客观的,说理也是明晰的。书前有诺贝尔文学得奖人贝娄(Saul Bellow)一篇序言,对此亦表同情。

布氏这部书对人们大有启示作用。最重要的是使我们认

识到:民主体制本身并不是一切,它的运作必须另有一种健全的文化精神与之配合。这种精神主要来自高等教育,即是大学。在民主社会中大学是精神堡垒,可以发挥提高人的境界的重大功能。大学如果能够提供较成功的人文教育,则社会将源源不断的出现大批具有通识和判断力的人才。这样大批的人才散布在各个角落,便可以保证民主品质的逐步提升。高等教育在民主社会中特别重要,因为民主作为一种纯政治形式而言,只能保证一人一票的平等,但不能启人以向上之机。只有大学才是大家公认的学术思想的中心,是为民主社会树立最高的精神标准的圣地——包括知识标准和思想标准在内。因此大学中的师生首先要能拔乎流俗之上,不能为社会风气所轻易摇动。这是民主体制下大学和政府最大不同之处:政府必须"从众";大学则唯理性是依,有时不惜"违众"。

以我个人所知的台湾高等教育而言,其情况虽与美国截然不同,然而也远不足以承担培养人文通识的重任。近年来受到美国学风的影响,虚无、颓丧、激进等等弊病,似乎已开始出现。布鲁姆所说的一些欧陆的庸俗思想,经过美国转手,也传到了一部分青年知识分子的身上。无论如何,为了给发展中的民主体制奠定一个坚实的精神基础,我们感到,恐怕今天没有比大学教育和学风的改造更急迫的事了。学术教育界的人固然应该继续关心政治,但同时更应该超越政治,他们总不能像专业的政治人士一样,一天到晚都卷在现实政治的纠纷之中。在专业化的时代,"舍己之田而耘人之田"是十分荒谬可笑的事。台湾朝野上下都有责任帮助高等教育界,重建一个庄严的大学的现代传统。我们说"重建",是因为这一现代传统早在民国初年便已出现。北方的北京大学和南方的东南大学(中央大

学的前身)都是属于现代型的大学。北京大学当然更为重要。在蔡元培的领导下北大体现了为学术而学术和兼容并包的现代精神。北大师生关心政治，然而也超越政治。北大成为"五四"新文化的摇篮绝不是偶然的。今天中国知识分子对于民主理想的坚持便是北大留给我们的一份最宝贵的遗产。文化、思想能够开创政治，而不是政治力量可以宰制文化和思想，北大便是一个活生生的见证。

我们也希望大学能成为一个认真读古人书的所在，正如布鲁姆所指出的。但中国的大学自然不必唯希腊是尚，我们更要严肃地对待自己的古典传统，并消化这个伟大的传统，以期收推陈出新之效。中国没有民主的制度传统，但是中国的人文传统中不乏与现代民主精神深相契合的因子。儒家的"仁"与"恕"强调人格的尊严和容忍的胸襟，墨家的"兼爱"和博爱相通，道家一方面主张"无为"政治，反对政治力量对人生过分干涉，另一方面强调个人的自由；平等的观念则是佛教的重大贡献。更重要的，中国人文传统所塑造的"士"的风格更可视为现代中国知识分子的精神泉源。近百余年来，中国知识分子投身于各种维新和革命的运动，倘细加分析，正是"士"的精神的现代化。布鲁姆感慨今天美国青年不读古典而成天口上挂着尼采和海德格，殊不知尼采虽反对苏格拉底的传统，却曾细读希腊古典，海德格更是要人回到苏格拉底以前的哲学源头，他们两人都对希腊古典的训诂学下过相当大的功夫。"五四"时代的中国学人虽然激烈地要推倒中国传统，他们自己却正是从古典研究中翻出来的。中西的对照在这里是非常生动而有趣的。

一九八八年

二 二

推陈出新

爱因斯坦曾向一群孩子说过:"你们在学校里所学到的那些好东西,是经过许多时代所积起来的。这些辛苦得来的东西现在都放在你们的手中了。你们要好好接受这份遗产,珍惜它,并且对它有所增加。有一天你们可以再把它交给你们的孩子。"这里说的正是中国人所谓"推陈出新","守先待后"的道理。最近布鲁姆写了一本引起高度争议的书——The Closing of the Amcrican Mind.这部书是对美国几十年来的激进思潮所提出的强烈评论。他把各种虚无主义、相对主义的观念归咎于德国哲学的影响,尤其是尼采和海德格等人。他要求大学生回到古典的传统,尤其重视柏拉图的《理想国》。布鲁姆自然是一位保守主义者,他的议论引起了激进派以及自由派的强烈反感,那是在意料之中的事。我并不十分信服他的论断,但是我深信他确是有感而发,非一般不关痛痒的议论可比。我尤其欣赏他那种敢犯众怒的道德勇气。中国现代思想史之所以卷入激进化的颓波而一泄无底,关键之一也许正是因为敢犯众怒的人太少了。布鲁姆要求西方大学生正视希腊古典的文化源头,至少这是值得我们借鉴的。他指出尼采也许要算近代反苏格拉底的理性传统的第一位系统思想家,海德格闻尼采之风而起,对西方全部哲学和科学的传统都投之以激烈的怀疑眼光。但是他们两人却都曾深入希腊古典的堂奥,把古典研究当作严肃的中心任务。今天追随他们的人则不然,这些人直截了当地以为苏格拉底、柏拉图、亚里斯多德都已被尼、海两大

师彻底打倒了，整个西方理性传统都不值一顾了。布鲁姆的控诉也许有欠公允，这一点我没有资格判断。不过我觉得这一论点大可移用到中国现代反传统的情况上面。“五四”第一代的反传统者如陈独秀、胡适、钱玄同、鲁迅等人都是旧学深湛的人，蔡元培在答林纾的信中便强调了这一点。他们反中国传统，是入室操戈以后的事，因此确有所见。“五四”第二代、第三代以至今天的知识分子对于中国人文传统大概只有一个抽象的观念，即使其中有人肯花些功夫去翻检古籍，他们所戴的“五四”眼镜也使他们很难“与立说之古人，发于同一境界”。至于连古籍都读不大通的人，那就更不在话下了。所以“五四”以来的反传统风气越到后来便越发展成“一犬吠影，百犬吠声”的情况。这是研究中国现代思想史的人所特别应该深思的地方。

一九八八年

二　三

排沙简金

面对现代西方文化的挑战，中国传统文化不得不进行大幅度的改变，这是百余年来大家所共同接受的态度，只有程度上的分别而已。激进取向支配着近代中国的思想界是有其必然性的。但是与近代西方或日本相比较，中国思想的激进化显然是走得太远了，文化上的保守力量几乎丝毫没有发生制衡的作用。中国的思想主流要求我们彻底和传统决裂。因此我们对于文化传统只是一味地“批判”，而极少“同情的了解”。甚

至把传统当作一种客观对象加以冷静的研究，我们也没有真正做到。这是西方"为知识而知识"的科学精神，但却始终与中国知识分子无缘。中国人文传统的研究到今天已衰落到惊人的地步。对传统进行猛烈批判的人也常说"取其精华，弃其糟粕"之类的话，可惜只是门面话，不过为"批判"找借口而已。刘禹锡《浪淘沙词》之八说："千淘万漉虽辛苦，吹尽狂沙始到金。"也有人引这两句诗为"批判"张目。"排沙简金"诚可以"往往见宝"，但是如果一个人根本不信沙中有金，而且也志不在"简金"，那么结果是把沙和金一齐都"吹尽"了。"批判"这个观念的神圣化、绝对化也是中国思想激进化的一个铁证。甚至以宣扬儒学为号召的人也动辄以"批判"自许，唯恐别人笑他"保守"，笑他不够"进步"或"激进"。陈寅恪说"真了解"是"神游冥想，与立说之古人发于同一境界，而对其持论所以不得不如是之苦心孤诣，表一种之同情"。萧公权的治学座右铭则是"以学心读，以平心取，以公心述"。这都是卑之无甚高论的"保守"说法。但是如果我们真的要"吹尽狂沙始到金"，恐怕只有采取这种比较平实的态度。至少我们要先做到这一步，才有资格谈"批判"两字。

一九八八年

二 四

重建中国的人文研究

从西方文化中心论转向文化多元论必然使我们对于"人文研究"发生不同的理解。中国学人自 20 世纪初叶以来便自

动地接受了西方中心论，因而以西方代表“普遍的典范”，以中国的“特殊”为文化的歧出，最后必须依归“普遍的典范”才能完成“现代化”。在这一思想支配之下，我们认定人文研究和自然科学一样，也必须遵西方为普遍的准则。西方人怎样研究他们的人文学术，我们也必须用同样的方式整理中国的人文传统。所谓“以科学方法整理国故”，其主要的涵义便在于此。

但是如果我们今天舍弃西方中心论，承认不同文明之间的差异具有实质的意义，我们便不能不进一步承认人文研究必须以文明为基本单位。中国的人文研究和其他文明系统中的人文研究无法完全统一在一个普遍的模式之下，其中一些精微的差异往往是更值得注意的。正因如此，人文研究至今在大体上仍是由不同文明系统中的学人分途发展，跨文明系统的人文研究只是例外。由此看来，中国学人研究自己的人文传统实是一种无可旁贷的责任。

六十多年前，中央研究院成立之初，蔡元培、傅斯年诸先生有鉴于此，因而特别提出要把“汉学”的中心从法国巴黎或日本京都搬回中国的北平或南京。他们当时这样说，是因为他们自觉或不自觉地假定西方人文研究具有普遍性，“汉学”即是所谓“科学方法”在中国人文研究方面的引申。今天我们对人文研究的理解既已有重要的改变，我们可以不必再提“搬回”的话。但是我们的任务更迫切了，我们必须认真地重建中国的人文研究，一方面加深自我的认识，另一方面对世界的人文研究有独特的贡献。

一九九三年

二　五

"顺手乱抓"

最近一位俄国史学家分析苏联解体后史学研究所面临的种种困难，对于我们了解中国大陆的人文现状很有参考价值。他说官方史学破产以后，俄国只剩下了一片"哲学的空白"(a philosophical void)；现在许多人竟顺手乱抓一切荒谬的东西来填补这片"空白"，从神秘主义、"旁门左道"(occultism)，到侵略性的沙文主义都大为流行。苏联的崩溃诱发了人们操纵历史记忆的需要和思古的情绪，其结果是对历史的建构流入随心所欲而且往往出人意表的境地。思想的自由竟变成了不负责任的恣纵；人们在旧神话的残骸上又编织了新神话。这位史学家也希望通过史学研究以重建俄国的文化价值，因此他特别强调"从内部研究历史"的重要性，更强调史学家必须同时对他研究的对象和他所寄身的社会负起严肃的责任(见 Aaron I.Gurevich,The Double Responsibility of the Historian,Diogenes,No.168,Vol.42/4,Winter,1994)。我们以俄国的情况与 80 年代"文化热"以来的大陆相对照，便可以看出，中国也同样存在着一片精神和思想的"空白"，中国知识人也同样有"顺手乱抓"一切东西来填补"空白"的倾向。他们不仅"抓"《周易》、特异功能、气功、道家、儒家，而且更不分皂白地"抓"任何西方流行的"新奇可喜之论"。我相信"顺手乱抓"的一个主要动力来自文化认同的新追寻，但寻求文化认同如不出之以严格的认知态度，则结局可能是加深、而不是消解文化的危机。

一九九五年

二　六

“视西籍若神圣”

今天无论是在中国大陆、台湾、香港或海外，中国知识分子中都不乏倡导文化认同的人（台湾更出现了仅仅认同于台湾本土的声音）。但是我们细察他们的持论，便会发现他们很少从内部对于自己文化传统的价值作出令人信服的新理解与新阐发。相反地，他们的主要论据是西方流行的一套又一套的“说词”，包括“东方主义”、“后现代”、“后殖民”、“解构”之类。这些“说词”并非不可引用，不过如果文化认同不是出于对自己族群的历史、文化、传统、价值等的深刻认识，而主要是为西方新兴的理论所激动，或利用西方流行的“说词”来支持某种特殊的政治立场，则这种“认同”是很脆弱的，是经不起严峻的考验的。一旦西方的思想气候改变了，或政治情况不同了，文化认同随时可以转化为文化自谴。无论如何，中国的文化认同论者似乎在思想上还是认同于西方的“文化霸权”。这真是一个十分奇妙的吊诡。

这一心理的矛盾自然不自今日始。远在本世纪初，国粹学派便一方面痛斥当时中国学人“尊西人若帝天，视西籍如神圣”，而另一方面则奉达尔文、斯宾塞的社会进化论为无上的真理。他们事实上已为“五四”的启蒙心态，包括贬低中国传统打开了方便之门。我们可以说，国粹派在表面上认同于中国文化，在实质上则认同西方的主流思潮。因为自19世纪下半叶始，达尔文和斯宾塞的理论恰恰在西方思想界占据着中心的

地位。同样地，今天不少中国知识分子转向文化认同也是因为西方各种认同理论已在学术界夺得了相当大的一片领域，并从边缘进入中心了。

这是我为什么要说，中国的文化危机今天仍在持续之中，甚至更为深化了。一百年来，在中国文化界发生影响的知识分子，始终摆脱不掉"尊西人若帝天，视西籍如神圣"的心态。西方知识界稍有风吹草动，不用三五年中国知识分子中便有人闻风而起。所以清末的"神圣"是达尔文、斯宾塞一派的社会进化论，"五四"时代是科学主义、实证主义，三四十年代是马克思主义，现在则是"东方主义"、解构主义之类。但是另一方面，中国知识分子对自己历史、文化、传统的认识则越来越疏远，因为古典训练在这一百年中是一个不断堕退的过程。到了今天，很少人能够离开某种西方的思维架构，而直接面对中国的文学、思想、历史了；他们似乎只有通过西方这一家或那一家的理论才能阐明中国的经典。在30年代整理国故的时期，陈寅恪已慨叹："今日之谈中国古代哲学者，大抵即谈其今日自身之哲学者也。"现在我们恐怕更要下一转语说："今日之谈中国文、史、哲诸学者，大抵即谈西方某一流派之学者也。"如果这一"视西籍如神圣"的心态不能根本扭转，中国人的文化认同势将长期停留在认同西方的流行理论的阶段。族群的自我认同尽管现在已成为一个相当普遍的世界现象，中国知识分子恐怕未必能把握住这一契机，而在中国的人文研究方面有积极的建树。

一九九五年

二七

人文研究的泛政治化

我们不应仅仅满足于做"财大气粗"的"经济人",也不应仅仅满足于做"以选票骄人"的"政治动物"。我们还必须努力成为有精神教养和道德意识的"文化人"。人文研究在此实有无上的重要性。然而恰恰在这一点上我们碰到了一个突如其来的人为障碍,即人文研究的泛政治化。

一切历史文献——从家谱到方志——都说明今天的台湾主要是一个大陆汉族移民的社会。除了原居民的本土文化之外,台湾的文化是中国文化在最近两三百年中逐渐发展出来的一个新枝。我们完全可以承认这个新枝的特殊意义和特殊价值,但是以人文研究而言,台湾的人文传统似乎无法切断中国大陆的远源,仅仅从明、清之际算起。一个较为近似的类比是美国文化与欧洲大陆文化的关系。美国是西方文化的新枝,而且今天在许多方面已超过欧洲大陆。但是美国人至今仍承认他们的人文源头在欧洲。因此,希腊、罗马的古典究竟依然受到政府和大学的不断鼓励和推动。至于美国的宗教直接源于16世纪欧陆的宗教改革、美国的革命直接受启蒙思潮的启发,更是不在话下。

但今天台湾的知识界流动着一股泛政治化的暗潮,拒绝认同于中国文化,并以种种说词来论证台湾文化独立于中国文化之外。这种观点也许起于少数知识分子的政治兴趣;其目的则在于以学术支持政治立场。但是这种"曲学阿世"或"媚世"的风气最可忧虑;其流弊所及将使人文研究在台湾根本无

从开始。试问无论在上层文化或民间文化的领域，如果切断了17世纪以前的中国源头，一部台湾文化史究竟怎样才能交代得清楚？难道清代两百多年中先后从福建、广东渡海来台的移民都是从洪荒时代一跃而至的吗？这种观点只有台湾的原住民才配运用，汉族移民是没有资格援引的。

中国传统知识分子从来视"曲学阿世"或"媚世"为大禁，至今已有两千多年的历史。20世纪以来，我们看到一批又一批的知识分子走上"曲学阿世"或"媚世"的道路，他们不但践踏了学术，而且更败坏了政治。顾炎武说：

> 某虽学问浅陋，而胸中磊磊，无阉然媚世之习。贵郡之人见之，得无适适然惊也。

今天是走"群众路线"的时代，"媚世"之风尤盛，顾炎武这几句话特别值得玩味。如果我们不愿意接受中国传统的说法，"曲学阿世"转换为西方现代的语言便是政治与学术之间必须各守分际，尤其不应有意加以混淆。这并不是说学术与政治之间可以完全不发生交涉，而只是说二者各有规范和纪律，政客和学人不应直接向对方的领域中插手。在各自遵守规范和纪律的前提下，政治和学术之间未尝不能遥相呼应，而且实际上往往有一种不即不离的关系。现代研究意识形态的学者于此已多所论述，毋待赘言。关于政治与学术究竟应该怎样各行其是，我个人大体上仍同意韦伯的见解。韦伯分别写了《政治作为一种专业》和《学术作为一种专业》（按：韦伯所用"科学"一词是广义的，故此处译作"学术"）两篇文字，扼要地讨论了两者的本质。在《学术作为一种专业》中，他特别强调讲堂中没有

政治立足的余地。学生固然不应把政治带进讲堂，向持不同政见的老师挑战；老师也不应在讲堂上以学术方式关怀政治，向学生传播他的政治观点。政见应该在政治集会上公开发表，这是政客所应尽的责任，政见的语言不是学术分析，而是争取选票、打击政敌的武器。但将政治语言带进讲堂则是荒谬绝伦的事。不但如此，一位好老师的主要任务正是要使学生认识那些“不方便”的事实——即不符合他们的党见的事实。因为相对于每一个党见而言，都必然存在着一些极不方便的事实。这是一个绝对的原则，无论对己对人都应恪守不变。一位胜任的好老师必须强迫他的学生习惯于这一类不愉快的事实的存在。我想韦伯关于讲堂的话也完全适用于学术著作上。

一九九五年

二 八

关于文化评论

20 世纪中国的文化评论有它的特色，但也有它的内在限制，这两方面是一直交织在一起的。我们不妨略举两三端。第一是它的焦点始终放在中西文化的异同和优劣上面，而且壁垒分明。大致说来，比较激进的人偏向西方文化，比较稳健的人则左袒中国文化。但因此文化评论变成了文化表态，双方争辩虽然有时很激烈，却并没有取得真正的沟通。第二是宏观的取向，评论家对中西文化都表现出一口吸尽西江水的气势。不可否认的，宏观的文化论断是很必要的，而且也是很有用的，因为它可以使我们抓住文化整体的特征。但是如果我们长期

停留在宏观的层面，而不进入微观分析的领域，则我们将会流入空洞与抽象。前面所提到的以文化表态代替文化评论的趋向也与此有关。第三中国的文化评论往往是政治评论的伪装，50、60 年代台湾的文化论战，80 年代的"文化热"，都是最明显的例子。

一九九一年

二 九

以哲学观点衡论文化传统的利弊

从哲学的特别是形而上学的观点来讨论文化传统一直是中国近代思想史上十分流行的风气；这种风气到今天仍然没有衰歇。其中最有系统、最具影响、并且出版得相当早的一部著作当推梁漱溟先生的《东西文化及其哲学》(1921)。哲学观点的长处在于能通过少数中心观念以把握文化传统的特性。因此在这种观点之下所建立起来的理论也比较使读者易于循持。例如梁先生曾指出中国文化的根本精神是"意欲自为调和持中"，西方文化是"意欲向前要求"，印度文化则是"意欲反身向后要求"。无论接受与否，我们必须承认，这些说法都是梁先生从深思熟虑中得来的。但《东西文化及其哲学》一书之所以曾在学术文化界激起广泛而热烈的响应则显然要归功于其中论断之简易与直截。哲学观点的弊病正隐伏在这里。尽管哲学家或思想家在立说之际曾经努力寻找种种根据，但在理论既成之后，一般读者往往却只记得几句简易直截的抽象话头，而不再注意其中所包含的复杂而具体的事实了。这就不免将

流入朱熹所指责的"虚设议论"的一途，即用"思无邪"三个字来概括全部《诗经》，更不理会三百篇究竟说了些什么。此其一。从哲学的观点说，论断某一文化传统（如中国）最重要的是所持的中心观念。唐君毅先生在《中国文化之精神价值》的自序中甚至强调"中心观念"若有毫厘之差则不免全盘皆误。唐先生的说法当然是有充足的理由的。这不但可以作证于唐先生自己的著作，而且也可以说明前面所提到的梁漱溟先生的文化理论。梁先生所持的中心观念便是"意欲"所表现的方向以及"理智"与"直觉"之间的运作关系。但是这里立刻发生了一个无可避免的困难，即每一位哲学家或思想家所持以衡论文化传统的一组中心观念都是个别的、特殊的。我们究竟何所取舍呢？取舍的标准又是什么呢？依照目前研究中国现代思想史的划分标准说，梁先生和唐先生都应该属于广义的所谓"新儒家"一派，但是他们两位之间的差异已极为显著。这里我们不难看到哲学观点本身所蕴藏的内在限制。此其二。

一九八一年

三〇

比较的观点

对于中国文化的独特形态及其发展过程的探索，基本上蕴涵一种比较的观点。离开了比较，文化形态的问题是无从彰显出来的。所谓比较的观点并不是指"比较史学"(comparative history)而言：后者是一种专门之学，而且尚在发展阶段，一时不易见其归趋。所以我们所谓比较是相对于其他文化系

统来说的，如一般人所常提到的印度文化、西方文化、伊斯兰文化之类。英国的汤因比所作的文化分类，在此也有参考的价值。汤氏史学之所以招致批评，主要不在于他所提倡的比较观点，而在于他企图从文化的比较中寻求发展的"通则"或"规律"。

不但其他文化的历史进程足供中国史学研究的比较参证，社会科学家（特别是人类学家和社会学家）通过社区研究（不限于初民社会）对文化所获得的认识也大有启发的作用。社会学大师韦伯曾说人是悬挂在自己所编织的"意义之网"（webs of significance）中的一种动物。当代人类学家纪尔兹（Clifford Geertz）为之下一转语，说文化便正是这种"意义之网"。纪氏更指出，文化研究并不是一门实验科学，因此不是要寻找其中的规律；对一种文化进行分析，主要是追问它所表现的意义，因此其所成就者乃是一种解释性的学问。史学在性格上无疑地与社会学、人类学相近，而与实验科学相远。纪氏所特用的"解释"（interpretation）一词，其一部分涵义是和中国史学上所谓"疏通"暗合的。不过史学所要追寻的并不单纯地是一种静态的"意义之网"，更重要地是文化在历史时间中的流变。

一部中国文化史是既具有整体性而同时又是复杂万端的。通过比较的观点，这种整体性和复杂性才能更清楚、更充分地显现出来。在过去几十年中，史学家之间并不乏在理论上肯定以至提倡这种观点的人。但是在实践上，比较却往往流为比附。举其荦荦大者而言，如先秦诸子之学之比附于希腊的古典哲学，清代考证之学之比附于"文艺复兴"或"启蒙运动"，都是显例。其余细节上的比附，更是不胜枚举。这一类的比附虽

不是完全无所见，但推衍过甚之后，反而使我们看不清中国史的本来面目。

但这一类的流弊究竟只能说是"人病"而不是"法病"。西方学术所提供的观察问题的角度虽不能全盘地、机械式地应用于中国，然而这几十年来它确已为中国史研究开辟了不少新的途径。而且史学既与时俱变，则在西方文化进入中国已一个多世纪的今天，中国人对自己以往的历史自不能不有一番崭新的了解。传统的史学无论如何精微博大，都已无法全部承担起这一新的时代任务。百年以来，特别是民国以来，不但中国史的研究重点已与以往的史学传统大异其趣，而且史学上的基本概念和语言也发生了革命性的变化，西方影响之深远是显而易见的。时至今日，纵使是最守旧的史学家也不可能在他的所有著述和讲论中完全避免西方式的概念和语言了。这和佛教在中国的思想和语言方面所产生的巨大变化，同样是文化接触的必然结果。

文化接触的初期，学术思想方面往往不免有比附之病。佛教在中国传播的历史也可以说明这一点。佛教在汉代初至中国时是被比附于黄老道术的；下迄4世纪时的竺法护等人还要别创一种"格义"之法来悟解佛典。所谓"格义"便是"以经中事数拟配外书，为生解之例。""外书"便是中国的经典之类。所以"格义"也依然是一种比附，不过较最早的附会道术稍为进步而已。等到中国人完全把握到佛教理论的精微以后，发现这种"格义"之法"于理多违"，才弃而不用。但是佛教所提供的一种比较观点，则从此在中国思想史上坚固地建立起来了。

目前中国史学上的西方影响也许还没有完全脱离佛教史上的"格义"阶段；我们对于比较观点的运用尚未达纯熟之境。

然而回顾过去几十年来中国史学的历程，我们不能不承认这一方面的进步是存在的，虽则是比较迟缓的。假以时日，佛教史上自创天台、华严的一天，终究是会在中国史学上实现的。我们正不必为以往一些不恰当的比附而沮丧，更不能因噎废食，要完全抛弃比较的观点。

历史哲学上有所谓"类比的谬误"(fallacy of analogy)，恰是针对着比附或格义的流弊而发的。然而哲学家和史学家同时也都承认，作为沟通观念或说明事象的一种方法而言，类比在史学上仍不失具有多方面的功能。简单地说，类比不但是在异中求同，而且还在同中求异；史学家所经常援用的"比喻"(metaphor)便是类比的一种方式。比喻是取两种事物中相类似之一端互为说明，以加深了解。但局部之同无妨乎全体之异；而且即使在局部之同之中也仍不免有细节之异。所以类比的运用如能在异同两方面都达到恰如其分的境地，则正是史学得以不断进步的基本保证。所以我们一方面肯定比较观点在今后中国史学研究上的重要性，而另一方面则严格地要求史学家避免早期"格义"的笼统和粗糙。清代学术思想史决不能比附为西方的"文艺复兴"或"启蒙运动"，但是在局部发展的某些个别层面上，中西两方则也未尝没有可以互相比较参证的地方。先秦"道术为天下裂"，和在古代希腊、以色列、印度的哲学与宗教发展，无论在起源和历程上都迥不相侔，但是社会学家所提出的"哲学的突破"(philosophic breakthrough)的观念则使我们在分析百家之学兴起的文化背景时增加一重理解的方便。此外如"专制"、"封建"、"革命"、"统治"、"阶级"、"社会流动"、"社会结构"之类史学著作中常见的概念，其经验的内容虽大多起源于西方，但如加以适当的限定，也同样可以

应用于中国史的分析。刘勰在《文心雕龙》的《比兴》篇曾说："物虽胡越，合则肝胆。"他又说："故比类虽繁，以切至为贵；若刻鹄类鹜，则无所取焉。"刘彦和在这里所讲的是中国文学上的"比"，然而我们却正好借来以表示我们关于史学上比较观点的基本态度。

一九七九年

三 一

中西文化内部的复杂性

文化重建必须建立在对中西文化的真实了解的基础之上，这正是我们几十年来应该从事但是却没有认真进行过的基本工作。中西文化传统都包涵着非常复杂的历史成份，决不是三言两语所能概括得尽的。我们有时为了讨论的方便，不免要用某些简单明了的概念来对中西文化作一种总提式的描述。例如有人说中国文化是静态的，西方文化是动态的；也有人说前者是知足的，后者是不知足的；更有人说前者是德性的，后者是智性的。这种概括式的对照当然并不全是毫无根据的胡说，但是如果运用得不当却最能引致认识的混乱和思想的贫困。"五四"以来好几次所谓"文化论战"都足以说明这种情况。所以就文化重建的主观条件言，我们首先必须调整观念，尽量保持一种开放的心灵，只有如此，我们才不会重蹈以往论战双方那种偏狭武断的覆辙。

中西思想传统都不是和谐的整体，其中包涵了许多互相歧异以致冲突的成分。中国思想史上早已有儒、释、道的三大

系统，而每一系统之内又复有宗派之别。西方文化的来源是多元的，所以情形更是复杂万分。宗教、哲学、科学、文学、艺术从来便各有独自的领域，也各具不同的传统。以眼前而论，西方世界在学术思想方面尤其充满着内在的矛盾和紧张。撇开马克思主义与非马克思主义两大壁垒的对峙不谈，学术界便有所谓人文学与科学的“两个文化”的冲突，哲学界也有英美分析传统与欧陆的存在主义和现象论之间的争执；在一般思想界，德国的“批判理论”(Critical Theory)现在正在向主流派的政治社会学说挑战。这一派人特别强调知识的批判性格和解放效能。这是西方式的知行合一的理论，在思想上一部分渊源于马克思所谓哲学的任务在于改变世界之说。甚至在西方思想的核心部分，即知识论的领域内，今天也大有异说竞起的趋势。科学哲学(Philosophy of Science)的最近发展已相当改变了以往实证论者对“科学”和“知识”所持的那种偏狭看法。在有些识解宏通的哲学家(如普特南 Hilary Putnam)的眼中，文学、人文学、伦理学等也一样具有“知识”的身份，不过与自然科学的知识不尽相同，不能“形式化”(unformalizability)而已(可看普氏的近作《意义与道德科学》，1978)。

仅仅以学术思想的主要流派而论，中西文化的内部已经是如此复杂，则如何斟酌尽善以消纳西方思想于中国文化系统之中自然是一种不可想象的巨大工程。从前佛教传入中国，从汉末到宋代，经过近一千年的发展才有理学出来总结了思想重建的历史事业。但是佛教不过一种宗教，其最初的影响大体上仅限于信仰方面。西方文化之侵入中国，其冲力及影响面都远非佛教所能比拟于万一。中国人在尚未正式触及西方思想之前，早已在政治、经济、社会各种生活层面上受到西方文

化的强烈冲击。这种总体性的文化挑战是中国史上前所未有的遭遇。如果佛教中国化的历史经验足供参考，那么中西学术思想的真正融合必将是一个长期的发展历程。

一九八一年

三 二

脱离"格义"

一谈到如何输入西方的学术和思想，我们很自然地就会想到佛教东来的往事。这不仅今天为然，清末民初以来论中西文化者亦无不如此。专从哲理方面来看，佛教来华大致可分成三个历史阶段：第一个阶段从汉末至4世纪之末，可称为"格义"时代。严格的"格义"方法虽说是创自4世纪中叶的竺法护，事实上以中国固有观念与佛教思想相比拟的方法恐怕自始即不能避免。如汉末支谦重译《摩诃般若婆罗密多经》，"其用字既全黜胡音，其义旨复颇仿庄老"（汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》上册，页153），即是一显例。第二阶段从鸠摩罗什401年在长安译经（共三十五部，三百余卷）至唐代的玄奘（664年卒，译经论七十四部，总一千三百三十五卷）、义净（713年卒，译经五十六部，二百三十卷）和不空（774年卒，译密教经典七十七部，一百二十余卷）；这是大规模而有系统的翻译时代。第三个阶段则与第二阶段在时间上颇有重叠，即从隋唐到宋代。这是中国人在思想上消融佛教并进而独立创造的时期。中国佛教三宗之中，天台宗实创自陈隋之际的智顗，华严宗则启自隋唐之际的杜顺而大成于贤首（643—712），禅

宗教义的正式成立自然要从六祖慧能(638—713)算起。从华严、禅宗过渡到宋代的理学，这就进入中国思想体系完全独立发展的阶段了。

我回溯这一段佛教翻译的历史，其用意是在找出我们今天在输入西学这一方面究竟处于什么阶段。我所得到的答案是很令人沮丧的：即我们实在还没有完全脱离"格义"的时代。严复的翻译自然是初期的一大贡献，影响尤其深远。但专以译事而论，严氏的译法正近于汉末到魏晋的"格义"，不但书中颇多中西观念的比附，而且大体上是属于节译、选译的一类。尤其重要的是严氏译书的目的不是单纯地介绍西方的学术与思想，而是要唤醒国人怎样才能追求国家的富强(此点可看Benjamin Schwartz, In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West 一书，哈佛大学出版社，1964)。林纾在文学方面的大量翻译工作尤其具有初期"格义"的色彩。他不通西文而专靠助手口译，其情形恰似西晋时代月支人竺法护口出佛经而由助手笔受一样，不过主客颠倒而已。林译虽自有其历史的与文学的价值，然而毕竟不是翻译的正途(关于林译的贡献，可看郑振铎《林琴南先生》一文，收入《中国文学研究》下册和钱锺书《林纾的翻译》专论，收入《旧文四篇》)。"五四"以后，译书风气一度颇为盛行；可惜不久即因战乱而趋于衰歇。我必须指出，最近五六十年来，中国先后确已翻译了不少西方的书籍。但是这些译本绝大部分都是个人的偶然兴到之笔，并且往往是以西方一度流行的作品为主，未必都具有较永久的价值。至于有关西方学术思想的经典工作，我们却始终没有做过大规模而有系统的翻译工作。梁实秋先生独力完成《莎士比亚全集》的译事可以说是唯一的例外。现在似乎已到了我们必须脱

离"格义"而进入系统译经的时候了。

一九八八年

三 三

外来观念

忠实地介绍外国观念和这些观念将在中国引起什么样的反应(包括完全没有反应在内)是两个完全不同的问题,后者是由中国文化和社会目前所处的历史阶段决定的(反应将因历史阶段的不同而发生变化)。举一个较有趣的例子。中国人对佛洛伊德(Freud)的心理学至少到今天为止还没有表现出普遍而热烈的反应。从佛洛伊德观点研究中国文化传统的人尤其少见,闻一多用佛氏"性"的观念解释《诗经》、《楚辞》等古代文学的某些方面大概只能算是例外(闻氏之说散见《高唐神女传说之分析》、《说鱼》、《匡斋尺牍》、《诗经通义》诸篇)。这种冷淡的反应当然和中国文化的价值取向有密切关系,并不是因为中国人不知道佛氏的心理学。

事实上,远在世界上有佛氏的心理分析学之前,中国人已从另一佛氏——佛教——那里获得了心理分析学的中心观念,那就是佛典中所载的"中阴"之说。这一点一般读者或许尚不大清楚,值得在此略说一说。

我们都知道,佛洛伊德学说的一个中心组织部分即所谓"伊底泊情结"(Oedipus complex)。希腊神话中有底比斯(Thebes)国王伊底泊在不自知的情况下发生了弑父娶母的悲剧。及至事情真相大白,其母自杀,伊底泊也自毁双目,以忏

前过。佛洛伊德从这个故事中得到启示，而发展出一套理论，以为自婴儿时代开始，男的便发展爱恋母亲而憎恶父亲的倾向；女的则恰与此相反。

佛教经典中也有一个类似的故事，即莲花色尼出家因缘。陈寅恪先生跋此故事的敦煌写本，指出巴利文有关此尼出家因缘的记载与敦煌本有重大不同之处，陈先生云：

> 唯其中有一事绝异，而为敦煌写本所无者，即莲花色尼屡嫁，而所生之子女皆离失，不复相识，复与其所生之女共嫁于其所生之子，迨既发觉，乃羞恶出家焉。(《莲花色尼出家因缘跋》)

这个故事和伊底泊神话太相像了，以古代希腊和印度的关系推之，二者或竟同出一源，亦未可知。但更重要的则是陈先生所引之"中阴"说，以解释此故事的理论背景。中阴说屡见佛教经典，除陈先生所引《大宝积经》与《瑜伽师地论》外，也见于《俱舍论》。我现在要引17世纪周亮工的一段综论，以见此说流传广远，绝非仅限于释门之内。周氏《书影》卷九云：

> 中阴一曰中。有以人前身已死，后身未生，当前后生死之中，故曰中。佛论七趣中阴凡十七种。若人中死还生人中者，四大解散，见光明相，即见父母爱欲和合，而起颠倒，若男子生，于父生碍，于母生爱；若女子生，于母生碍，于父生爱。始解散时，现在阴灭，中阴阴生；有爱碍时，中阴复灭，生阴次起；如是入胎，次第圆满而生。……然亦有男女堕地后，中阴始附者；复有前身持之不死，后身不能

即生者；间有后身已生，前身未死，中阴尚属现在者……理固不可拘耳。

这简直就是佛洛伊德理论的一个雏型，而且还推到了受胎之前。但是如果根据"男女堕地后，中阴始附"的解释，那就和佛洛伊德之说几乎没有分别了。可惜佛氏没有机会接触佛典，否则一定会引证"中阴"说来为自己张目。

陈寅恪先生断定敦煌写本莲花色尼出家因缘中略去有关聚麀一节，是出于译者有意删削，因为它太违背了中国传统的伦理观念。这一判断是绝无可疑的。"中阴"之说虽早已流行于中土，而始终没有发生反响，也不外乎同一道理。唯一值得注意的是周亮工引此"非常可异之论"，竟无一语置评。周氏生于李卓吾思想盛行的时代，"三教合一"之说正甚嚣尘上。他在此条前后所特别提及的罗汝芳和吴应宾，也恰好是这一风气下的重要人物。至于这里面是否提供了一点思想史上新线索，那就必须作进一步的探索，现在是不能得出任何结论的。

不过这个例子对我们今后的翻译介绍工作多少也有些启示作用。一方面，从事翻译的人固然必须慎于选择，不可一味地逐新好异；另一方面，一般社会人士也不必视任何新奇的外来观念为洪水猛兽。一个真正健康的社会自有抵抗一切"异端邪说"的内在力量。

一九八八年

三　四

语言、文化的限制与翻译

已故的瑞特教授(Arthur F. Wright)曾有专文讨论过《中国语言和外国观念》(The Chinese Language and Foreign Ideas)的问题,主旨即在说明用中文翻译外国思想(包括佛教和西方宗教、哲学等)所遭遇的困难。他指出这种困难包涵着两个方面:一是语言,二是文化。但他这篇文章的重点是放在第一方面,对于第二方面的讨论则比较简略。关于语言,他特别强调两点:一是由于中国文字传统的长期面丰富的发展,以致所有中文字都涵义极广,而每一个中文单字也因此都具有很重的分量,其象征意义远非印欧语系中的任何单音节所能比拟。一是中文比较不易表达抽象和一般类别与通性的观念。中文的这些特征给翻译外国(印度与西方)的思想增加了特殊困难。不但名词的对译常受到歪曲,甚至单纯的译音也同样会引起不必要的误解或联想,因为中文的每一个单字都是有意义的。关于文化因素对传播外国观念的影响,他也举例说明家族制度、道德修养的传统以及一般礼俗如何影响着中国人对外国观念的了解与接受(见他所主编的 Studies in Chinese Thought,芝加哥大学出版社,1953,页 286—303)。

瑞特所说的自然都是一般皆知的事实,但是我们是否因此就可以得出结论,说中文特别不适于翻译外国观念呢(按:瑞特自己并没有如此推断,不过读者很容易得到这种印象而已)?我想并不然。经验事实告诉我们,中国语文在翻译中所遇到的困难通过长期的努力,都是可以克服的。从佛经到近代

西方典籍的翻译早已证实了这一点。玄奘及其弟子们翻译法相宗、空宗以及有关因明学的经典，最忠实于佛教理论的本来面目，然而成绩也最大。这就说明中文完全可以承当起翻译的任务。不但如此，中土所造而托名马鸣的《大乘起信论》也曾由玄奘"译唐为梵，通布五天"，收到"法化之缘，东西互举"的效果（见道宣《续高僧传》卷五《玄奘传之余》）。这更证明在隋唐时代中文与梵文已达到了完全可以自由沟通观念的境地。更重要的，由于中国语言通过翻译而发展得更为丰富，原来不大能表达的观念（如瑞特所举抽象、类别、通性之类）也逐渐可以清楚地表达出来了。佛经翻译早已使中国语言发生了重大的变化，近代中国的语文在西方文化影响之下更是面目全新。我们实在没有理由认为中文比任何其他语言更不适于传达外国的观念。

瑞特强调语言和文化不可分，显然是受了语言学家沃尔夫(B. L. Whorf)的影响（瑞特在前书《导论》中曾引及沃尔夫的 Language, Culture and Personality 一书）。但文化对语言的限制是所有自然语言都无法避免的"胎里病"，更不是中文所独有的困难。现代语言学家和哲学家中颇不乏怀疑翻译的功效者。沃尔夫和另一语言学家萨丕尔(Edward Sapir)同认为语言的一个主要功能是表现它所属的社会的共同世界观，因此不同语言之间也许根本便不能互译。哲学家如维特根什坦(Ludwig Wittgenstein)和蒯因(W. V. O. Quine)对这个问题也多有启发：前者强调语言活动和生活方式之间的关联，因此加强了萨、沃两氏的论点；后者则更进一步，提出了有名的"翻译不定原则"(principle of indeterminacy of translation)。蒯氏认为语言学家所指出的世界观的差异尚非究极之

论。通过对"同义"(synonymity)的分析，他使我们认清在最极端的情况下两种语言中的所谓"同义字"只是起于相同的刺激(stimulus-synonymous)而已，至于这两个字的意指究竟是否"完全相同"，我们不但无法决定，而且也没有方法可以发现(见 Word and Obiect, The M. I. T. Press, 1960, 第二章)。

语言学家和哲学家指出翻译中存在着理论上的困难，这对我们当然有重要的启示作用。但他们的真正兴趣并不在翻译本身，而是通过对翻译的解析以说明他们自己在语言学和哲学上的论点(他们所用"翻译"一词意指也略有不同)。他们并不曾因此得出一个荒谬的结论，说翻译的活动必须完全停止。我们的任务恰恰是在于如何突破文化和语言的种种限制，把外国的观念尽可能忠实地传布过来。

一九八八年

三 五

学术著作的难译

翻译这件事，说起来好像容易，做起来却非常困难。不用说，思想与学术方面的经典作品更是难以翻译，因为它们在原有的文化系统中处于中心的位置。译者如果对作品的本身及其文化背景没有透彻的了解，便根本把握不住作品中的精义所在。此所以中国佛教史上译经名家必同时即是精通理论的人。汤用彤先生比较古今译书风气之后，感慨地说：

古今译书，风气颇有不同。今日识外洋文字，未悉西

人哲学，即可译哲人名著。而深通西哲之学者，则不从事译书。然古昔中国译经之巨子，必须先即为佛学之大师：如罗什之于般若、三论，真谛之于唯识，玄奘之于性相二宗，不空之于密教，均既深通其义，乃行传译。而考之史册，译人明了于其所译之理，则亦自非只此四师也。（《汉魏两晋南北朝佛教史》上册，页296）。

这是四十多年前的话了，但不幸在今天还未全失时效。

一九八八年

三 六

翻译者的语言能力

翻译最低限度要求译者能够充分地掌握两种语言，一般称之为“出发语言”和“到达语言”。正如钱锺书先生所说的，“从一种文字出发，积寸累尺地度越那许多距离，安稳到达另一种文字里，这是很艰辛的历程”（《林纾的翻译》）。但是我近来偶然读到一些人文和社会科学方面的中译，总感觉到译者对两种语言都不大能把握得住，尤其对“到达的语言”——中文——缺乏足够的修养。译者表面上“到达”了，其实却没有真的“到达”。所以今后我们从事翻译工作，除了专门学科的训练之外，同时还必须培养语文——特别是中文——运用的能力。翻译学术著作的人往往不免有一种偏见，以为重要的只是内容，至于文字的表现则属于形式的问题，不必过分注意。事实上，翻译的内容和形式是分不开的；一个人的语言能力不足，

普通的意思也会说不清楚，更不用说表达高深复杂的学说了。古代佛经翻译到了最后阶段往往必须经过文学名家的"润色"，从鸠摩罗什到玄奘无不如此(见《续高僧传》卷五)。严复论翻译最后也归结到一个"雅"字。这种严肃对待译事的态度是值得效法的。

西方人论翻译也同样注重文字的功夫，而以能曲达原作的自然风格为最高的境界。其中最重要、最完备的莫过于英人泰特莱(A. F. Tytler)的理论。泰氏在他的《翻译原则论》(Essay on the Principles of Translation, The third edition, Edinburgh, 1813)中指出理想的翻译必须根据以下三个原则：

第一，须将原作中的观念完整地译出。

第二，译文的风格须与原作一致。

第三，译文须与原文同样的流畅。

毫无可疑地，严复的"信、达、雅"便是这三大原则的译文。不过由于译得过于简洁，使我们看不到原文所特别强调的"出发语言"与"到达语言"之间的关系。泰氏的三原则——也就是严复的信、达、雅——至今仍是西方翻译界基本的信条。四十年前两位社会学名家——葛特(Hans H. Gerth)和弥耳思(C. Wright Mills)——合译《韦伯社会学论文集》(From Max Weber: Essays in Sociology)便悬此三原则为标的。葛氏出身德国，负责"出发语言"，弥氏是美国人，负责"到达语言"；他们的成功决不是侥幸得来的。所以我愿意借这个机会把泰氏三原则郑重地奉献给中国的译者！

一九八八年

三　七

中国文化西来说

从前有一长时期，不少学者相信所谓中国文化西来说。这论点在前几十年颇为流行。当初大家都相信两河流域的文化东传中国。例如郭沫若研究甲骨文，认为中国商代的文化，与巴比伦有关系。甲骨文的“帝”字本是花蒂之义，是从巴比伦传来的。当然，今日大家都不大愿意接受“中国文化西来说”的论调，这是基于民族的自尊与感情。其实并不相干的。即使我们承认某些技术是从外面传来，也并不妨害我们对中国文化的整体性的肯定。文化的个别组成因子和文化的全貌，其实是两回事。个别的文化因子也可以是外来的。从今天各方面的研究成果来看，我们并不能说中国文化的每一部分都是土生土长的，没有受任何的外来影响。

一九七三年

三　八

文化价值的再发现

文化价值的再发现是新世界体系的一种精神动向。近一二百年来，西方近代的价值观念宰制着全世界。无论是资本主义型或社会主义型的文化都是西方的，而且两者有共同的源头，主要即是18世纪的启蒙运动。这是西方文化俗世化的一个最重要的关键。今天流行的“现代化”的概念基本上是以西

方近代文化变迁的历程为模式而推衍出来的。在“现代化”的标帜之下，非西方的社会都在摸索着走西方的道路。因此“现代化”有时竟成为“西化”的同义语。“西化”的道路也并非全不可走，但是这里引申出一个不必要而且相当可怕的误解，即以为“现代化”必须以彻底抛弃“传统”为前提。把“现代”和“传统”看作互相排斥的一对观念正可以溯其源于启蒙运动。启蒙时代的思想家要彻底打破传统的偶像，故美国开国元勋之一的杰佛逊认为对于生命的提高、自由的保障或幸福的追求而言，传统都是一种障碍。非西方社会的知识分子一旦接受了这种观念，便难免要把自己传统中的一切文化价值都看成“现代化”的阻力。文化传统越是长远，由于变革更困难，该传统中的人也就越会感到传统是一种无可忍受的负担。中国现代反传统之风历久不息，而且愈扬愈烈，其故恐正在于是。

但是最近西方人已修正了他们对于传统的看法。越来越多的人认为西方近代文化的精神其实是导源于近代以前的宗教传统。甚至马克思主义的学人也开始注意“革命”的宗教远源了（参考 Jaroslav Pelikan, The Vindication of Tradition, Yale, 1984, p.13）。无论如何，今天世界宗教力量的抬头是一项无可否认的事实。由于西方人重新发现了自己的文化价值的远源，他们也同样开始认识到每一个民族的文化都有其价值系统。今天很少人还坚信美国是一个大文化熔炉，可以化尽来自世界各地的移民。相反的，多元的民族文化意识在美国空前地高涨，几乎每一支少数民族都有“寻根”的运动。

各民族文化价值的再发现当然不等于全面拥抱传统，更不等于全面排斥现代化。再发现是为了扩大价值选择的可能性。现代人对于传统必然是有取有舍，但在取舍之先必须对传

统有恰如其分的认识。

一九九三年

三 九

萨依德的文化观

萨依德(Edward Said)在1978年刊行的《东方主义》一书,对于文化认同的研究发生了深远的影响。他严重地指责西方的"东方学家"的偏见,把"东方"描写为西方的反面——非理性、神秘、怪诞、淫乱。他认为这代表了西方帝国主义建立文化霸权的企图,东方人必须起而反抗。这一说法的必然涵义之一自然是东方人必须摆脱西方人所强加的文化宰制,建立起自己的文化认同。但是萨依德的"东方"主要指中东的阿拉伯世界,并不包括中国。以中国而言,事实适得其反,自17、18世纪以来,西方的"东方学家"对古典中国是颂扬远过于贬斥。由于启蒙时代的西方作家对中国描写得太美好,以致造成研究启蒙运动的专家之间的困惑。其中有人提出一种解释,即当时启蒙思想家为了批判西方文化,故意用中国为一种理想来鞭策自己,这就是所谓"打棍子理论"(beating-stick theory):中国是西方人打自己的一根棍子。我们只要一读《中国:欧洲的模范》(Louis S. Maverick, China: A Model for Europe, 1947)这本书,就可以明白其大概的情形了。这是中国人引用"东方主义"的说词时首先必须注意的重要事实。另一应注意之点是萨依德虽然主张中东阿拉伯世界各族群建立自己的文化认同,以抵抗西方帝国主义的文化霸权,但他并不取狭隘的

部落观点。相反地，他认为文化认同绝不等于排斥一切“非我族类”的文化。在1993年刊行的《文化与帝国主义》一书中，他毫不含糊地指出，他一方面既不能接受美国某些白人保守派的文化霸权的观点，以为“我们”只需要关心“我们自己的经典”；另一方面也不能同情反霸权者的矫枉过正，例如说：阿拉伯人只读阿拉伯的书，用阿拉伯的方法。他指出一个事实，在今天的世界，西方文化已传布到一切地区，其中有些成分已变成世界性的了（他的例子是：贝多芬的音乐已成为“人类遗产的一部分”）。总之，今天世界一切文化都是混合体，都杂有异质的、高度分殊的因子，没有一个文化是单一而纯粹的。美国如此，阿拉伯世界也是如此。但是在美国和阿拉伯世界，今天都不乏偏狭甚至多疑的民族主义者，他们往往教育子弟去特别尊崇“自己的”传统，敌视一切“非我族类”的东西。这是一种没有批判精神、没有思维能力的原始冲动。萨依德的新著便是为了矫正这一流弊而写成的。

一九九五年

四 〇

价值系统问题

中国现代化的困难之一即源于价值观念的混乱；而把传统文化和现代生活笼统地看作两个不相容的对立体，尤其是乱源之所在。以“现代化”等同于“西化”无论在保守派或激进派中都是一个相当普遍的现象。这是对于文化问题缺乏基本认识的具体表现。激进的西化论者在自觉的层面完全否定了

中国文化，自然不可能再去认真地考虑它的价值系统的问题。另一方面，极端的保守论者则强调中国文化全面地高于西方，因此对双方价值系统也不肯平心静气地辨别其异同。至于这两派人在攻击或卫护中国文化时，将价值系统与古代某些特殊的制度与习惯牵混不分，那更是一个不易避免的通病了。近代中西方文化的辩论虽仅局限在某些知识分子的小圈子之内，但经辗转传播之后也往往会影响到知识界以外的一般人士，以致他们在"日用而不知"之际，逐渐对中国的价值观念发生误解或曲解。从这一角度看，我们便不难了解问题的严重性了。凯恩斯论及经济问题时曾有一句名言："从事实际工作的人，总以为他们完全不受学术思想界的影响，但事实上他们往往是某一已故经济学家的(学说的)奴隶。"文化问题也正是如此。价值系统问题如果长久地不获澄清，会给中国文化招致毁灭性的后果，更不必说什么现代转化的空话了。

一九八四年

四一

关于"传统"

自从德国社会学大师韦伯以来，在一般社会学和政治学的用法中"传统"(tradition)和"现代"(modernity)久已成为互相排斥的对立性的东西，韦伯在社会学上影响之大、贡献之卓，自不待言。但他在观念上尚未能尽脱18世纪启蒙思潮的窠臼，即以理性和科学为近代的新兴事物，而传统的权威则主要是建筑在非理性的信仰甚至迷信的基础之上。如所谓"长老

统治”(Gerontocracy)、“家长统治”(Patriarchalism)都是属于传统的权威。这样把“传统”和“现代”在概念上加以对立化带来了一种甚不可喜的后果，使人认为“传统”与“现代”势不两立，非彻底摧毁“传统”便不能有所谓“现代化”。这个看法已在世界上所有要求现代化的地区中辗转而广泛地传播了开来，并不限于中国，但在中国则似乎更趋极端而已。

但是韦伯的二分法近年来已受到社会科学家的挑战。鲁道夫(Lloyd I. Rudolph and Suzanne Hoeber Rudolph)夫妇研究印度的传统及其现代化的过程便对此一二分法提出了有力的驳正。照他们的分析，传统与现代化之间具有非常复杂，甚至可以称为“辩证的”(dialectic)关系，不仅传统之中涵有近代性的因子，而且现代化本身亦决非全属现代，其中也有脱胎于传统的成份，甘地便最善于运用印度传统中的旧因子来诱发近代化的变革(详见他们合撰的 The Modernity of Tradition-Political Development in Iudia, Chicago, 1967)。事实上，任何传统都不是静止的，也不是单纯的；传统本身便包涵着内在的矛盾，而足以导致改变。就传统和现代化的关系来说，传统内部自有其合理的成份，并能继续吸收合理性(ralionality)，因而可以与现代化接笋(参看 Carl J. Friedrich, Tradition & Authority, Praeger Publishers, 1972)。我个人颇倾向于接受这一对韦伯的传统观的重要修正。根据这个新的看法，我们便不可能对传统采取任何笼统的论断，无论是全面赞美或一笔抹杀都同样是不符合实际的。相反地，我们必须从各种不同的角度对传统加以分解，然后再分别地衡量其得失。传统不是一朝一夕形成的，也无法毁之于顷刻。激烈的革命派在主观愿望上总想“速变”、“全变”。但若一察其思路及作

风，则他们攻击传统的凭借主要仍是传统的力量，而且由于要求速效往往不惜充分地运用传统中非理性的力量。

一九七六年

四二

传统与现代

近百年来，保守派指责现代化破坏了传统的价值，而激进派则怨恨传统阻碍了现代化的进程。双方都言之成理、持之有故。但问题的关键在于双方不但都把"传统"与"现代"看作势不两立，而且也都视"传统"与"现代"为抽象的整体。事实上，中国传统中并不乏现代性的合理因子，如能及时地善加诱发，未始不能推动现代化的发展。以印度为例，它的等级制度(caste system)自然可以说是与现代平等与民主的观念绝不相容的。马克思早就预言印度的传统社会结构将在英国帝国主义统治的压力之下崩溃。但是这个制度后来竟转化为现代性的社团(caste association)，因而成为推动民主选举的基本组织。通过这种组织，一般未受教育的民众也就能够参与政治并改善自己的社会地位和经济状况了(详见 Lloyd I. Rudolph and Susanne Hoeber Rudolph, The Modernity of Tradition-Political Development in India, The University of Chicago Press, 1967, esp.pp.17-36)。从这个例子看，戊戌变法前后梁启超关于伸张民权必自绅权始的主张确不失为一种明通的见解。也许这正是中国社会从传统过渡到现代的一个重要途径，可惜在当时那种主观条件与客观形势之下，这个主张根本

便没有得到一般人的充分注意，更不必说认真的考虑了。

析而论之，中国文化传统和任何其他主要文化传统一样，包括了政治、思想、社会、经济、宗教、伦理、法律各种部门。各部门之间虽然在大体上互有照应而形成一独特的文化系统，但分别地看它们却又各有发展的历史；更重要地，各部门之间的前进步伐也往往参差不齐，且多紧张与冲突。例如以政治传统而言，明代是专制的高峰；但以思想传统言，王学则提倡个性的解放，政统与道统几乎背道而驰。道统与政统虽同为传统的产物，但以现代的标准衡量，二者的性质则颇有差异。政统具有强固的传统性格，道统中却蕴藏着浓厚的现代精神。清末学人如章炳麟、梁启超等一方面猛烈地攻击中国的政治传统，另一方面则大肆宣扬黄宗羲的《明夷待访录》，这恰好说明他们已直觉到这两种传统之间的分别所在。然而在此后几十年中，道统中具有现代性的批判精神并没有获得充分的发展，反而是传统性格的政统却在崭新的现代面貌之下空前地加强了。造成这一悲剧的历史因素甚为复杂，自未易一言以概之。但是专从思想层面说，中国知识分子不能以历史的与分析的眼光去辨别传统，终究是有相当的责任的。"五四"以来由于我们在狂热的心理状态下追求现代化，流弊所至，竟不分青红皂白对中国的传统全面地加以鄙弃。这真像西方谚语所说的，把小孩子和澡盆里的脏水一齐都倒掉了。欲速则不达，结果是延迟了现代化的过程。而现代化之稍有成绩可见者大体也都偏在技术方面。至于精神方面、基本价值方面，传统则依然占有绝对的优势，不过蒙上了一层薄薄的现代面纱而已。

一九八一年

四　三

大传统与小传统

这两个名词是由雷德斐(Robert Redfield)在《农民社会与文化》(Peasant Society and Culture, The university of Chicago Press, 1956)中正式提出来的,但是并非全新的观念。此外如"高层文化"(High Culture)与"低层文化"(Low Culture)或"民间文化"(Popular Culture)之类也具有相近的涵义。不过雷氏的大小传统是特别指农民社会而言的。其大意是说大传统是少数有思考能力的上层人士创造出来,如中国的儒家或道家;小传统则是大多数不识字的农民在乡村生活中逐渐发展而成的。这个理论中最重要的一点即是强调这两个传统之间的互相依存、互相交流的关系。这与西方人一向强调上层与下层文化或思想互相对立与冲突确是不同(详见该书第三章《传统之社会构成》)。

雷氏在建立大小传统的理论时本已参考了中国的经验,因此这种分别自然也较能说明中国的文化传统。我深信中国的大传统和小传统之间的关系尤为密切,远在人类学家所观察的一般农民社会之上。所以在一般性的讨论中,中国的大传统足以概括小传统。

一九八一年

四 四

大小传统与上下层文化

西方人类学家或民俗学家之所以特别注意到大小传统之别，最初是由于他们去研究地方性的民间文化时发现它本身往往不是独立自足的，而是从上层文化（如神学、哲学、科学、艺术）中渗透下来，不过经过了一番"俗化"而已。另一方面，他们又发现大传统中不少伟大的思想与重要观念也往往起源于民间。西方最先强调上层与下层文化之间这一共同生长关系(symbiotic relationship)的是佛斯特(George F. Foster)所写的一篇经典作品《什么是民俗文化？》(What is Folk Culture? American Anthropologist, Vol. 55, No. 21, 1953, pp. 159-173)。雷德斐由于受到此文的启发才觉得农村研究必须发展新观念与新方法以说明新的经验，大小传统之说于是遂应运而起，风行一时。纪尔兹(Clifford Geertz)研究爪哇宗教的名著亦尝援引之以解释其地绅士与农民之关系（见The Religion of Java, the University of Chicago Press, 1976本，第十七章)。但是我们细察这些人类学家的作品，即可见他们所研究的地区都有一外来的征服文化的背景。佛斯特和雷德斐的对象是西班牙人所征服的拉丁美洲，纪尔兹的对象则是荷兰人统治了三百年的殖民地。因此这些社区中的上层阶级和下层阶级之间都不免在文化上发生了较大的距离。尽管研究者所强调的是大传统与小传统之间的交互影响，我们恐怕仍不宜机械地根据这种文化背景所建立的模式来说明中国的情况。

如果直接从中国史的考察入手，我们将不难发现，这些人类学家所惊诧的“新经验”在中国实在是很古老的文化现象。尤其重要的是中国古人不但早已自觉到大传统与小传统之间的密切关系，而且自始即致力于加强这两个传统之间的联系。我深信这一点颇有助于说明几千年来中国文化传统所表现的一种独特的稳定性。

中国古代的大传统当然非礼乐莫属，而礼乐便有民间的来源。孔子曾说：“先进于礼乐，野人也；后进于礼乐，君子也。”傅斯年先生曾解“野人”为乡下的农人，“君子”为城里的上等人，大体上是有根据的（但傅氏进一步说野人为被征服的殷人，君子是统治阶层的周人，则推论过当。见《傅孟真先生集》第四册《周东封与殷遗民》）。人类学上的大传统和小传统也包括着城市与农村的分别。另一方面，古代又有“礼失求诸野”的说法；这就表示大传统形成之后又渗透到农村的小传统之中，并在那里获得较长久的保存。

大传统必须从各地小传统中吸取养料，这是中国古人早就懂得的真理。我们虽不必相信三代即有“采诗”之说，但“史为书、瞽为诗、工诵箴谏、大夫规诲、士传言、庶人谤”的记载总当有些事实的背景（见《左传》襄公十四年条及《国语·周语》上）。而且汉代的乐府则确实采自民间；《汉书·艺文志》“古有采诗之官，王者所以观风俗，知得失，自考正”的说法至少可以用来说明汉代的情况。这种观念一直到明清之际尚有人坚持着。刘献廷说：

> 余观世之小人，未有不好唱歌看戏者，此性天中之诗与乐也；未有不看小说听说书者，此性天中之《书》与《春

秋》也；未有不信占卜祀鬼神者，此性天中《易》与《礼》也。圣人《六经》之教，原本人情。而后之儒者乃不能因其势而利导之，百计禁止遏抑，务以成周之刍狗，茅塞人心，是何异壅川使之不流？无怪其决裂溃败也。

刘氏在这里径以《六经》即民间小说、戏曲、占卜、祭祀的前身，其说虽似创辟，而实合古义。明末清初颇多具有同类想法的人，刘氏所最推重的金圣叹便是以评点小说戏曲著称的。而同时又有刘子壮者，刻行《水浒传》而更其名曰《宋元春秋》（见邓之诚《清诗纪事初编》卷八，页931—932），更显然是把小说当作《春秋》了。中国的大传统颇源于小传统，于此可见其一斑。

另一方面，中国古人也自觉地要把大传统贯注到民间，以改造小传统，这便是历史上所常提到的礼乐教化与移风易俗。孔子早就有"道之以德，齐之以礼"的主张。两汉循吏所推行的教化政治便曾大有助于大传统在中国的传播，所以《后汉书·循吏传序》特用"导德齐礼"的话来描写他们。一般而言，大传统的传播人是哲学家、经典学者、神学家、牧师等人；但在中国文化史上，我们还得加上循吏，他们化民成俗，把大传统的中心价值播散到各地，特别是边远地区，由于汉代是第一个长治久安的统一王朝，因此循吏的贡献尤为卓著。《后汉书·循吏传》中纵不免有溢美之词，而大体事实是不必怀疑的。我们只需举一个史例即是以说明汉代大传统对小传统的陶冶之功。现代有些马克思派的史学家曾努力在中国史上寻找代表农民意识的文献。他们最初在道藏中选中了一部《太平经》（大约是东汉末期的作品），便把它宣扬成"中国最早的一部农民革命

的经典"。但是后来再研究下去，竟发现《太平经》中充满了忠、孝、顺之类儒家的观念，完全没有农民"革命"的意味。于是研究者只好改口，说《太平经》乃是地主阶级借着宗教外衣来麻醉农民的鸦片了。其实《太平经》的确不折不扣地代表了下层社会的思想，正是人类学上所谓大传统在小传统中被歪曲运用的典型例证。不过由于中国的小传统受大传统的浸润更深更久，故更难分辨而已。尤有趣者，敦煌出土的《老子想尔经》(与《太平经》时代略相同)也同样反映着大传统对小传统所发生的深远影响。不但如此，汉代以后中国的大传统包括了儒、释、道三教，而民间种种小传统也是糅杂三教而成。后世的小说、戏曲、变文、善书、宝卷之类所谓"俗文学"中，以思想而论，大体还是不脱忠、孝、节、义、善恶报应那一套观念的笼罩。换句话说，小传统基本上是大传统的变相。

我当然不是否认中国史上也有民间邪教的事实，但是我们决不能把一些偶发的事件夸大成历史主流。中国农民阶层并没有一个追求"千禧年"(the millennium)的"革命传统"。历史上以"弥勒降生"、"白衣天子"或"明王出世"之类口号来鼓动并组织造反的人，如进一步分析，却并不是农民出身。安土重迁的农民是最不肯造反的社会阶层(不但中国农民如此，欧洲亦然，可参看 Norman Cohn, The pursuit of the Millennium, A Harper Torchbook, 1961, esp. pp. 21—32)。中国史上自然也有正统与异端之争或传统与反传统之争，但这种争执并不必然起于大传统与小传统之间的冲突，而往往发生在大传统的内部，如儒、释之间或释、道之间。而且大传统的分与合有时也隐隐约约在小传统中找得到痕迹。总之，人类学上大小传统的概念虽不是完全不能用来研究中国文化，但是如何

在运用之际适当地把握住其间的分寸则不是一件很简单的事情。

一九八一年

四 五

传统的变与不变

从史学观点来检讨传统，则古今中外一切传统没有不变的。文化传统的整体包罗万象，其变化固不待论。事实上文化中任何一个组成部分的传统也都是日新月异的。诚如席尔思(Edward shils)所指出的，即使是专门为了卫护某种传统信仰与经典而建立起来的团体或制度，如基督教的各种宗派及神学院，也无不在逐渐改变之中。尤其有趣的是，宗教传统的改变并不完全由于异端的冲击，而往往来自正统派的卫道。每一个时代宗教教派中的正统人物都致力于宣扬教义的工作，宗教传统的变迁便正是在这种一再阐释的过程中不知不觉地发生的(见席氏"Center and Periphery, Essays in Macrosociology"，页213—215)。如果以中国儒家传统为例，则情形更为明显。儒家虽不是西方式的宗教，但儒家经典自汉以来即具有"神圣的"(sacred)性格，因此每一时代的儒者都兢兢业业地加以保存、注释和有系统的整理，从两汉、魏、晋、南北朝、隋、唐、宋、明，以至清代无不如此。然而我们通察全部经学史便可看出儒学的面貌在每一阶段都有显著的变化。换句话说，中国并没有一个两千年不变的儒学传统，讨论某一传统如不照顾到它的变迁终究是不够全面的。

另一方面，我们也必须指出，传统虽永远在改变之中，但其间终有不变者在，否则将无传统可言了。用中国的术语说，便是“万变不离其宗”。杜牧在《序孙子注》中说：“丸之走盘，横斜圆直，计于临时，不可尽知。其必可知者，是知丸不能出于盘也。”（《樊川文集》卷十）这是一个极生动的譬喻，黄宗羲在《明儒学案》“发凡”中曾引之以论理学家的讲学宗旨。我们也不妨借来说明传统与变化之间的关系。在历史上，诚然不乏个别传统（如某种音乐、艺术或思想流派）因变化过大以致面目全非之例。这就是丸已出盘、变已离宗了。甚至整个文化传统也有这种情况。照史宾格勒（Oswald Spengler）的说法，西方文化在希腊、罗马时代是“古典式”（classical）或“阿波罗式”（Apollinian）的，其精神为当下自足；到了近代，这种古典精神已经死亡，西方文化是所谓“浮士德式”（Faustian）的，其精神为无限的追求。史氏曾从建筑、数学、绘画、宗教、政治各方面来证明他的论点。无论我们是否接受他的理论，这至少说明从一个西方人的观点看，古典传统已变到了“丸已出盘”的地步（按：史氏的浮士德观念取自歌德，阿波罗观念则取自尼采，这两种关于文化精神的概括在西方知识界一直在广泛地流行着，所以不能认为是史氏一人之向壁虚构。史氏《西方之没落》德文原著两册出版于1918与1922年，正与梁漱溟的《东西文化及其哲学》约略同时。梁氏所谓西方文化是“意欲向前要求”正与史氏的浮士德型之说相合。但梁氏认为西方文化自希腊以来都是如此，至少从史氏的立场看，这是缺乏史学观点的笼统之谈）。

一九八一年

四　六

内倾文化的特性

我们可以说中国文化比较具有内倾的性格，和西方式的外倾文化适成一对照。内倾文化也自有其内在的力量，只是外面不大看得见而已。内在力量主要表现在儒家的"求诸己"、"尽其在我"和道家的"自足"等精神上面，佛教的"依自不依他"也加强了这种意识。若以内与外相对而言，中国人一般总是重内过于重外。这种内倾的偏向在现代化的过程中的确曾显露了不少不合时宜的弊端，但中国文化之所以能延续数千年而不断却也是受这种内在的韧力之赐。《大学》说"知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得"，这段话大致能说明内倾文化的特性所在。这里止、定、静、安等本来都是指个人的心理状态而言的，但也未尝不适用于中国文化的一般表现。18 世纪以来，"进步"成为西方现代化的一个中心观念。从"进步"的观点看，安、定、静、止自然一无足取。黑格尔看不起中国文化的主要根据之一便是说中国从来没有进步过。"五四"时代中国人的自我批判也着眼于此。我个人也不以为仅靠安、定、静、止便足以使中国文化适应现代的生活。中国现代化自然不能不"动"、不"进"，在科学、技术、经济各方而尤其如此。但是今天西方的危机却正在"动"而不能"静"、"进"而不能"止"、"富"而不能"安"、"乱"而不能"定"。最近二三十年来，"进步"已不再是西方文化的最高价值之一了。1960 年哥伦比亚大学的史学教授克劳夫（Spepard B. Clough）写《西方文明的基本价值》（Basic Values of Western Civiliza-

tion）一书时曾列专章颂扬“进步”的观念，但是1980年同一大学的史学教授倪思贝（Robert Nisbet）写《进步观念史》（History of the Idea of Progress）一部大书，在结尾时却宣布“进步”的信念至少在今天的西方已经不再是天经地义了。他列举了许多著名学者（特别是科学家）对科技发展和经济成长的深切怀疑。物质上的进步与精神上的堕落恰好是成比例的。这对许多依然迷信物质进步的非西方人士而言，不啻是一个当头棒喝。倪思贝本人最后寄望于宗教力量的复苏。他并认为已在西方，尤其是美国，看见了这种动向。我们固不必完全同意倪氏的预测，然而现代生活中物质丰裕和精神贫困的尖锐对照则是有目共睹的。存在主义所揭发的关于现代人心理失调的种种现象如焦虑、怖栗、无家感、疏离感等，更是无可否认的。如果说在现代化的早期，安、定、静、止之类的价值观念是不适用的，那么在即将进入“现代以后”（Post－modern）的现阶段，这些观念则十分值得我们正视了。

一九八四年

四七

国家观念与民族意识

“国家”主要是一个政治概念，以权力为其核心；“民族”则基本上是一个种族与文化的概念，以共同祖先、语言、生活方式、精神传统等为其主要内容。但以中国观念而言，文化尤重于民族。无论是“天下”或“中国”，在古代都是具有涵盖性的文化概念，超越了单纯的政治与种族界线。“中国”这一名称的由

来便是绝好的例证。这个名称是在春秋战国时代才开始广泛流行起来的，但它不是指任何一国（如齐、晋、宋、鲁之类），而是指整个居于“天下之中”的中原文化区。所以楚、秦两大强国最初都在“中国”以外。《史记·楚世家》记载熊渠的话，说：“我蛮夷也，不与中国之号谥。”又记楚武王语：“我蛮夷也，欲以观中国之政。”又如《齐世家》说：“秦穆公辟远，不与中国合盟。”这几处所用“中国”一名都是指所谓中原华夏诸国，因此“中国”与“诸夏”、或“华”是同义语，即以夏、商、周三代相传的文化为判别“中国”与“非中国”——所谓“蛮夷戎狄”——的标准。《论语·八佾》“夷狄之有君，不如诸夏之亡也”，后世注家即说：“诸夏，中国也。”孔子这里所采取的明显地是文化的观点。不但如此，所谓蛮、夷、戎、狄等“非中国人”也同样以文化来区别“华”与“非华”。《左传》（襄公十四年）记戎子驹支的话：“我诸戎饮食衣服，不与华同，贽币不通，言语不达，何恶之能为？”这里所举（饮食、衣服、言语、贽币）四项都是文化的标准。

在这些记载中，我们虽然也看到古代中国人对“非我族类”的文化偏见，但与古代西方相比，却有一点值得注意，即分别“中国”与“非中国”的重点不在种族、血统，而在文化。罗马人迟至公元4世纪时仍以他们与所谓“野蛮人”（barbarians）的分野不仅在语言，而且也在种族。罗马人不大肯承认北方各种“野蛮部族”可以通过文化的同化而变成“文明人”。甚至有些“蛮族”已经接受了基督教而依然被排斥于“文明”之外。中国在春秋战国时代已肯定了“诸夏用夷礼则夷之；夷狄用诸夏礼则诸夏之”的大原则。《左传》（僖公二十七年）“杞桓公来朝，用夷礼，故曰子”，《集解》说：“杞，先代之后，而迫于东夷，风俗

杂坏，言语衣服有时而夷，故杞子卒，《传》言其夷也。"杞国本是夏后，正应属于"诸夏"。但由于它已染东夷的文化，所以鲁僖公把杞桓公当作夷狄之君来看待，贬"公"为"子"。这是"诸夏用夷礼则夷之"的确证。关于"夷狄用诸夏礼则诸夏之"，最近的考古发现也提供了一条十分可贵的材料。湖北云梦秦简中有一条说：

臣邦人不安其主长而欲去夏者，勿许。何谓夏？欲去秦属，是谓夏。

这条秦律是有关禁止秦国的属民移民出境的。但特别值得注意的是此时（约在公元前3世纪）秦自称为"夏"。经过几个世纪的接触，秦已认同于诸夏文化，和秦穆公时代（公元前7世纪）"不与中国会盟"的情形完全不同了。

不但古代诸夏与夷狄的分别以文化为主，中古以降汉人与胡人的分别也依然如此。现代史学家（如陈寅恪）早已着重地指出了这一点。这里只需举出两个习见的史例便足以说明问题了。北齐的高洋问杜弼："治国当用何人？"杜弼答道："鲜卑车马客，会须用中国人。"高洋听了大不高兴，以为是在讥刺他（见《北齐书·杜弼传》）。高洋本是汉人不是鲜卑，但因他受胡化甚深，所以在潜意识中已以鲜卑人自居了。北齐的源师接受了汉人的观念，主张行郊祀之礼，同时的鲜卑大臣则骂他"汉儿多事"（《北史·源贺传附师传》）。源师明明出于鲜卑拓拔氏，但因为已深染汉化，所以被斥为"汉儿"。南北朝时，胡、汉之别在文化不在种族，这是无可争辩的事实。这一时期的史书上常有"中国人"、"华人"、"夏人"、"汉人"的名词，其涵义都

是文化的，与种族或朝代并无关系。今天海外的中国人又称为“华人”或“唐人”，依然是这一传统下的一种流风余韵。

传统中国人注重文化意义的民族意识远过于政治意义的国家观念，一直维持到清代都没有改变。顾炎武关于“亡国”与“亡天下”的名论仍值得我们参考。顾氏说：

> 有亡国有亡天下。亡国与亡天下奚辨？曰：易姓改号，谓之亡国。仁义充塞，而至于率兽食人，人将相食，谓之亡天下。……是故知保天下然后知保其国。保国者其君其臣，肉食者谋之。保天下者，匹夫之贱与有责焉耳矣。（《日知录·正始》）

很明显地，“天下”在这里是指整个中国文化而言的，所以“保天下”是每一个中国人的责任，而“国”则仅指朝代，所以“保国”属于在其位的君与臣的事。用我们现代的话来说，“亡天下”是整个民族的文化价值的丧失，“亡国”不过是一个政权的崩溃而已。民族意识与国家观念之间，其上下轻重在他的心目中是相去极远的。

一九八三年

四　八

“天地君亲师”的起源

民国二十七年的旧历年，我第一次看见伯父写大批的红纸春联，其中有一个条幅是“天地国亲师”五个大字，那是贴在

放祖先牌位的厅堂中间墙上的。伯父又向我解释，这五个字原来是"天地君亲师"，不过现在是民国时代，已没有皇帝了，所以"君"字改成了"国"字。这一字之改虽然也透露了一点"现代化"的痕迹，但整个价值系统的结构显然原封未动。这五个字正是"五四"前夕陈独秀所要彻底铲除的。他说：

> 一般社会应用的文字，也还仍旧是君主时代的恶习。……乡里人家厅堂上，照例贴一张"天地君亲师"的红纸条。讲究的还有一座"天地君亲师"的牌位。这腐旧思想布满国中。所以我们要诚心巩固共和国体，非将这班反对共和的伦理文学等等旧思想，完全洗刷得干干净净不可。（《旧思想与国体问题》，《新青年》第3卷第3号，1917年5月1日）

我现在不准备讨论这五个字的文化意义，而愿意做一点历史探源的尝试，即"天地君亲师"的红纸条怎样开始在中国社会上流行起来的。"五四"时代那位号称"只手打倒孔家店的老英雄"吴虞，曾对这个问题作过一点溯源的工作，他在《读〈荀子〉书后》中说：

> 《礼论篇》曰："礼有三本：天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君、师者，治之本也。无天地，恶生？无先祖，恶出？无君、师，恶治？三者偏亡焉，无安人。故上事天，下事地，尊先祖而隆君、师，是礼之三本也"。此实吾国天、地、君、亲、师五字牌之所由而立。（《新青年》第3卷第1号，1917年3月1日）

从思想的实质说，天地君亲师确已包括在上引《荀子·礼论》篇之中，先师钱宾四(穆)先生也说：

> 天地君亲师五字，始见荀子书中。北下两千年，五字深入人心，常挂口头。其在中国文化、中国人生中之意义价值之重大，自可想象。(《晚学盲言》上，台北，东大图书公司，1987年，页377)

但这还不够解答这五个字究竟什么时候才变成红纸条，贴在厅堂上的。大概在钱先生逝世前的两三年，他也曾在素书楼问过我这个问题。我当时还没有注意到文字记载，只能说：也许不会太早，大概是从清代开始的。经钱先生这一问，我儿时的记忆一下子复活了，从此我便留心寻找文献上的根据。但这像大海捞针一样，是无从有计划的搜集的。最近一两年内，我在浏览文集、笔记之余，居然碰到了几条线索，虽然不完不备，不妨先写出来，以供有心人的继续考索。清初廖燕(1644-1705)在《二十七松堂集》卷十一《续师说》中说：

> 宇宙有五大，师其一也。一曰天；二曰地；三曰君；四曰亲；五曰师。师配天地君而为言，则居其位者，其责任不綦重乎哉！

我所看到的《二十七松堂集》是日本柏悦堂文久二年(1862)刊本，文末又有魏礼(和公，1629-1695)的评语云：

天地君亲师五字为里巷常谈，一经妙笔拈出，遂成千古大文至文。

魏礼的评语尤其重要，他指出这五个字是“里巷常谈”，可见清初已颇为流行。则此五字连用不始于清代，也许要上溯至明代。然而我们还是不知道它在什么时候写出来供在厅堂上的。后来我终于在张履祥(1611-1674)的著作中找到了一条明确的证据。张氏《丧祭杂说》云：

家礼祠堂之制则贵贱通得用之。乃吾乡千百家无一也。……唯家设一厨曰家堂，或于正寝之旁室置之，或悬之中堂而已……其稍知礼者，则立一主曰：家堂香火之神，或曰：天地君亲师，而以神主置其两旁。(《杨园先生全集》卷十八)

这就是后来陈独秀所见到的制度了。据《全集》的《编年诗文目》，《丧祭杂说序》成于崇祯庚辰十三年(1640)，则这个制度至少在明末已流行。但看张履祥的语气，还不是家家户户都立此五字的牌位或“红纸条”。

我们现在还不能确知“天地君亲师”起源的上限，但是我偶然发现了一条记载，可以证明它不能早于13世纪中叶。南宋的俞文豹在《吹剑三录》中说：

韩文公作《师说》，盖以师道自任，然其说不过曰：师者所以传道、受业、解惑也。愚以为未也。记曰：天生时、地生财、人其父生而师教之，君以正而用之。是师者固与

天地君亲并立而为五。夫与天地君亲并立而为五，则其为职必非止于传道、受业、解惑也。

《吹剑三录》俞序作于淳祐八年戊申(1248)，此文所引"记曰"出于何书尚待考，因为它和荀子之说及《国语·晋语》"民生于三"之说都不同。但俞氏无疑是最早提出"师"与"天地君亲"当并列而为五之一人。此时"天地君亲师"不但未成为制度，而且也还没有形成"里巷常谈"。这是可以断言的。

最后，我要补充一句，魏礼说"天地君亲师"是"里巷常谈"确是一针见血的话。这五个字是在民间逐渐发展出来的，而且重点也未必一定放在"君"上面。俞文豹所特尊的其实是"师"。《水浒传》宋江在将吃"板刀面"时也说："为因为我不敬天地，不孝父母，犯下罪责"(第三十六回，金圣叹批改本)，便包括"天、地、亲"三者，林冲火并王伦之后，要吴用坐第二把交椅，说"学究先生在此，便请做军师"，这也是"尊师"的明确表现。可见宇宙五大，梁山泊已承认其四了。今天无论研究中国的上层文化或民间文化，天地君亲师所代表的价值系统还是值得我们注意的。

一九九五年

四　九

尊君卑臣

汉武帝之所以接受董仲舒的建议，"罢黜百家，独尊儒术"，却决不是因为欣赏他的"贬天子"之说，而是因为他巧妙

地用儒家的外衣包生了法家"尊君卑臣"的政治内核。当时有一位黄老学派的汲黯便当面揭穿了这一事实。《史记·汲黯传》说:"天子(武帝)方招文学儒者。上曰:吾欲云云。黯对曰:陛下内多欲而外施仁义,奈何欲效唐、虞之治乎?""外施仁义"便是以儒术"缘饰","内多欲"则非做法家型"唯我独尊"的人主便无以操纵自恣。儒家所谓"礼乐教化"不但在武帝一朝未见实效,就是到了他的曾孙宣帝的时代也还是纸上空谈。下面是汉代一个极有名的故事,可以使我们知道所谓"独尊儒术"的真相。《汉书·元帝本纪》载元帝为太子时:

> 柔仁好儒,见宣帝所用多文法吏,以刑名绳下。……尝侍燕,从容言:陛下持刑太深,宜用儒生。宣帝作色曰:汉家自有制度,本以霸王道杂之,奈何纯任德教、用周政乎?且俗儒不达时宜,好是古非今,使人眩于名实,不知所守,何足委任。乃叹曰:乱我家者,太子也。

请看宣帝骂儒生"好是古非今"的话,岂不完全是秦始皇、李斯的口吻,哪里有一丝"仁义"的味道?颜师古注引刘向《别录》云:"申(不害)子学号刑名。刑名者,以名责实,尊君卑臣,崇上抑下。宣帝好观其《君臣》篇。"可见西汉的皇帝从高祖到宣帝,基本上都采用了法家的路线;他们内心所最关切的问题可以说只有"尊君卑臣,崇上抑下"八个字。不但西汉如此,晋室南渡,已成君弱臣强之局,作皇帝的还是向往着法家路线。《资治通鉴》卷九十《晋纪》十二云:"(元)帝好刑名家,以韩非书赐太子。庾亮谏曰:'申、韩刻薄伤化,不足留圣心。'太子纳之。"(元帝太兴元年三月庚午条)

司马氏号称儒学大族，而晋元帝即位后第一件事便是赐韩非书给太子，君统与法家关系之深，可以推见。历史上叔孙通、公孙弘之类的"儒宗"看清了这一点，"与时变化"，入法家之室而操其戈，逢君之欲而长其恶，才在表面上夺得思想界的统治地位。然而个别的儒家要真想当权，首先就得法家化，就得行"尊君卑臣"之事。他不但有义务帮朝廷镇压一切反对的言论，而且连自己的"谏诤"之责也要打一个七折八扣。理由很简单，"忠臣不显谏"，"善皆归于君，恶皆归于臣"，皇帝是不能公开骂的。这样的儒家在政治上最后也只能成为"反智论者"。所以"尊君卑臣"的格局不变，知识分子的政治命运也不会变。于是中国政治史始终陷于"尊君卑臣"的格局之中。《朱子语类》载：

> 黄仁卿问：自秦始皇变法之后，后世人君皆不能易之，何也？曰：秦之法尽是尊君卑臣之事，所以后世不肯变。且如三皇称皇，五帝称帝，三王称王，秦则兼皇帝之号。只此一事，后世如何肯变？

朱子能议论及此，才真不愧是旷代巨儒。现代人都说中国君主专制的传统在精神上是靠儒家支持的。这话不知道算是恭维儒家还是侮辱儒家，至少韩非的"孤愤"之魂一定会委屈得痛哭的。现代人之所以读错了历史，一方面固然是由于叔孙通之流"缘饰"的成功，另一方面也是由于历代帝王中很少有人像汉宣帝、明太祖那样坦率可爱，肯公然地说："决不施仁政！"

朱子答陈亮云：

老兄视汉高帝、唐太宗之所为而察其心，果出于义耶，出于利耶？出于邪耶，正耶？若高帝则私意分数犹未甚炽，然已不可谓之无。太宗之心则吾恐其无一念之不出于人欲也。直以其能假仁借义以行其私，而当时与之争者才能知术既出其下，又不知有仁义之可借，是以彼善于此而得以成其功耳。若以其能建立国家，传世久远，便谓其得天理之正，此正是以成败论是非，但取其获禽之多而不羞其诡遇之不出于正也。千五百年之间，正坐为此，所以只是架漏牵补过了时日。其间虽或不无小康，而尧、舜、三王、周公、孔子所传之道，未尝一日得行于天地之间也。(《朱文公文集》三十六卷《答陈同甫》)

从朱子到今天，又过了八百年，因此我们只好接着说：二千三百年之间，只是架漏牵补过了时日。尧、舜、三王、周公、孔子所传之道，未尝一日得行于天地之间也。

一九七六年

五〇

君权传统缺乏理性基础

君权的取得以至保持主要都仰赖于武力。所谓"马上得天下"、"一条杆棒打下四百座军州"，总之，君权是从枪杆子里出来的。历史上"得天下以正"的皇帝如汉高祖、明太祖，也不过是说他们的天下是堂堂正正地用武力打来的，不是使阴谋诡

计，取之于“孤儿寡妇”之手而已。君权的保持当然也要靠武力，历代的兵制就是最好的说明。保卫皇帝和首都的武力总是全国最精锐的军队；西汉的南北军在品质上远胜郡国兵及戍卒（东汉且罢郡国兵）；唐代府兵制“重首轻足”，折冲府多集中在关中地区，而长安的北军更直接关系君位的得失；宋代在“强干弱枝”的政策下，中央禁军尤非地方性的厢军所能比拟，后者仅堪供役而已。无论是“重首轻足”或“强干弱枝”，都可以说是“君尊臣卑”的原则在兵制上的具体表现。而唐、宋、明诸朝宦官监兵之制更说明皇帝对于维持君权的武力是决不肯放松的。所以，除非我们承认有天下者即是“天命所归”、“职德所在”或“民心所向”，否则我们不能不说，君权的传统中是以“力”为核心的。更重要的是，从制度史的观点说，两千年来君权问题是理性所不许施、议论所不敢到的领域。秦始皇统一之后可以让群臣在廷议中对“封建”与“郡县”的抉择公开作理智的讨论，但对于君主的问题，则议论仅限于名号，而绝不涉及权限职责。举此一例即可见何以官僚制度可以包含若干理性的成份，而君权传统中却容不得理性的充分施展（个别思想家的私地议论当然是有的，但秦、汉以下也寥寥可数）。所以在实际历史过程中，除了用武力“取而代之”以外，没有任何其他资格可以使人配作皇帝（后世所谓“禅让”也都是先打好了武力的基础的）。雍正问曾静道：

你所著逆书《知新录》内云：“皇帝合该是吾学中儒者做，不该把世路上英雄做。周末局变，在位多不知学，尽是世路中英雄，甚者老奸巨猾，即谚所谓光棍也。若论正位，春秋时皇帝该孔子做；战国时皇帝该孟子做；秦以后皇帝

该程、朱做;明末皇帝该吕子(按:指吕留良)做,今都被豪强占据去了。君儒最会做皇帝,世路上英雄他哪晓得做甚皇帝。"等语。孔孟之所以为大圣大贤者,以其明伦立教,正万世之人心,明千古之大义。岂有孔子、孟子要做皇帝之理乎?……使孔、孟当日得位行道,唯自尽其臣子之常经,岂有以韦布儒生要自做皇帝之理?……开辟至今,无此狂怪丧心之论。可问曾静是如何说?(《大义觉迷录》卷二)

如果真是尧、舜在位,孔孟自无要做皇帝之理。但孔、孟之世何曾有尧、舜之君?汉代尚容许孔子为"素王",雍正则只肯让孔、孟"自尽其臣子之常经",可见君权的独占性愈往后便愈强烈。圣王的理想自有其令人永远向往之处,但可惜历史上未见圣人变成皇帝,只看到一个个皇帝都获得了"圣人"的称号。这正是萧公权先生所谓"下材凭势亦冒尧、舜之美名,以肆其倍蓰于桀、纣之毒害"(《中国政治思想史》第二册,232页)。我们不要以为雍正是异族之主才如此悍而肆,曾静要是落到了明太祖的手上,其命运也许更悲惨。《明史》一三九卷《钱唐传》云:

帝(太祖)尝览《孟子》,至"草芥""寇雠"语,谓非臣子所宜言,议罢其配享,诏有谏者以大不敬论。唐抗疏入谏曰:"臣为孟轲死,死有余荣。"时廷臣无不为唐危。帝鉴其诚恳,不之罪。孟子配享亦旋复。

清初万斯选考证此事,引《典故辑遗》云:"上读《孟子》,怪

其对君不逊。怒曰：'使此老在今日，宁得免耶？'时将丁祭，遂命罢配享。"（见全祖望，《鲒埼亭集》三五卷《辨钱尚书争孟子事》所转引）明太祖因"君之视臣如草芥，则臣视君如寇雠"这类的话，竟至对孟子动了杀心，他会让孔、孟做皇帝吗？所以归根结底，做皇帝的条件不是通过理性所能分析列举出来的。传统政治文献中把皇帝描写作"与天合德"、"天纵英武"、"天纵聪明"之类，正表示他的品质中含有超人的、神异的成份。一般属于常人的语言和观念是无法用来形容这种品质的，这就是韦伯所讲的卡里斯玛（charisma）。但是谁具有做皇帝的charisma 却永远无法事先断定，只有登上了皇帝宝座以后才知道。

一九八三年

五一

说鸿门宴的坐次

《史记·项羽本纪》云：

> 项王即日因留沛公与饮。项王、项伯东向坐，亚父南向坐。亚父者，范增也。沛公北向坐，张良西向侍。范增数目项王，举所佩玉玦以示之者三，项王默然不应。

这是太史公描写鸿门宴中极精彩而又极重要的一幕，但是《汉书·项籍传》不载其事，而《高帝本纪》记鸿门宴又略去了有关坐次这一段。其实太史公详述当时坐次决非泛泛之笔，

其中隐藏了一项关系甚为重大的消息。前人读《史记》者，多少也注意到坐次问题。兹引泷川龟太郎的《会注考证》之文以为讨论的基础。《考证》在“亚父者，范增也”下云：

> 黄淳耀曰：古人尚右，故宗庙之制皆南向，而庙主则东向，主宾之礼亦然。《仪礼·乡饮酒礼》篇宾复位，当西序东面是也。《韩信传》：广武君东面坐，西向对而师之。项羽得王陵母，置军中，陵使至，则东向坐陵母，欲以招陵。周勃不好文学，每招诸生说事，东向坐责之。皆以东为尊。然则鸿门宴坐次，首项王、项伯，次亚父，次沛公也。中井积德曰：堂上之位对堂下者，南向为贵；不对堂下者，唯东向为尊，不复以南面为尊。

黄氏与中井氏为说虽有别，但都主张东向为尊，而黄氏所叙坐次之尊卑更是符合当时的实际情况。古代至两汉坐席以东向为尊，顾炎武《日知录》卷二十八“东向坐”一条，博引经史，言之最审，惜《会注考证》失引。近人杨树达(《秦汉坐次尊卑考》，收在《积微居小学述林》，科学出版社，1954 年，页 247—249)、尚秉和(《历代社会风俗事物考》，台湾商务印书馆，1967 年 2 版，页 283—284)两先生亦均主是说；殆已成定论。唯《礼记·曲礼上》曰：

> 请席何乡(按：即向字，简体为“向”)？……席南乡北乡，以西方为上；东乡西乡，以南方为上。

据此文，则有两种不同的排位法，与中井氏所言者为近，

而复有不同。值得注意的是"方"与"向"有别，"南乡北乡，以西方为上"，应该就是东向为尊。但是"东乡西乡，以南方为上"是不是可以了解为北向为尊呢？这似乎大有问题。所以关于这一点，我们姑且存疑。以下我们还是根据历史实例来讨论鸿门宴的坐次的意义。

《史记·孝文本纪》记文帝（代王）谦辞天子位之事云：

> 代王西乡让者三，南乡让者再。（《汉书》同）

《集解》引如淳曰：

> 让群臣也。或曰：宾主位、东西面；君臣位、南北面。故西向坐，三让不受；群臣犹称宜，乃更回坐示变，即位之渐也。

这是说文帝最初坚持以主人西向之礼见群臣，后来改南向，虽然口头谦辞，已是表示要接受帝位了。这个例子最可以看出东向、南向为尊的礼节。胡三省不同意如淳的解释。《资治通鉴》卷十三高后八年条胡注云：

> 余谓如说以代王南向坐为即君位之渐，恐非代王所以再让之意。盖王入代邸而汉廷群臣继至，王以宾主礼接之，故西向；群臣劝进，王凡三让，群臣遂扶王正南面之位，王又让者三；则南向非王之得已也，群臣扶之使南向耳。遽以为南向坐，可乎？

胡注以为代王南向坐是群臣扶之使然的，这在史文上并无明证，但却是富于历史想象的最好范例。经过这样一解释，当时的情景宛然如在目前，这比如淳假定代王自己移至南向而再让者，要合理得多。如淳也许道中了代王的心事，胡三省则把当时汉廷君臣的行动如实地刻画出来了。

如淳注中所引"宾主位，东西面；君臣位，南北面"之语很可以用来说明鸿门宴的坐次。根据"宾主位，东西面"的原则，鸿门宴中刘邦是客人，项羽是主人，何以项羽反而东向坐呢？盖是时（公元前206年）天下未定而刘、项也都不曾称王，鸿门之会正所以决定领导权谁属。刘邦不得已冒奇险来会，便是表示愿意接受项羽的领导，以示无他；而项羽则是要借此机会收服刘邦。政治上尊卑的考虑，使鸿门宴不复是一个普通宾主饮宴的场合。《史记》卷一〇七《魏其武安列传》记武安侯田蚡宴客的情形曰：

> 尝召客饮，坐其兄盖侯南向，自坐东向，以为汉相尊，不可以兄故私桡。

《会注考证》云：

> 《汉书》南向作北向，非是。古人之坐以东向为尊，故宗庙之祭，太祖之位东向。即交际之礼亦宾东向，主人西向。

这个实例使我们确知，在宴饮的场合，东向要比南向为尊。按：《汉书》卷三十八《齐悼惠王传》云：

孝惠二年入朝，帝与齐王燕饮太后前，置齐王上坐，如家人礼。

颜师古注曰：

以兄弟齿列，不从君臣之礼，故曰家人也。

齐王年长于惠帝，（《史记》卷八《高祖本纪》云："高帝八男：长庶齐悼惠王肥，次孝惠……"），故惠帝延之上坐；上坐当即东向坐。惠帝尚叙兄弟齿列，而田蚡竟自恃相位至废家人尊卑之礼，可见《史记》此处特书坐次，乃所以刻画武安侯的骄纵。司马迁详载鸿门宴的坐次也同样是有作用的。项羽居东向尊位而不辞，正如武安侯一样，是以政治地位作为标准，但心理更为强烈耳。

汉代长官宴请部属往往自居尊位，不循通常宾主之礼。这一点在石刻画像上面表现得最清楚。劳贞一先生讨论鲁西武梁祠和孝堂山石刻的宴饮图，曾接触到坐次的问题。他说：

至主人之位则或左或右初无定向。盖武氏祠墙壁方位今已失考，无从辨东向西向以西方为上、南向北向以南方为上之意矣。其犹有可辨者，则武氏祠主位大抵在左，而孝堂山主位皆在右，此或者武氏祠为宴宾友，故主人在下位，而孝堂山则不然欤？按汉代守长于部属有君臣之分，故太守府亦可称朝。今按武氏三君仕不过执金吾丞、西域长史、州从事，原皆为人部属，不得臣吏人，则其宴会

时自居主位当无疑义。孝堂山决非郭巨祠，依《隶续》所称则或当为朱浮祠堂，或当为仲家祠堂；若为朱浮祠，则朱浮固久为府主，若为仲家祠，今虽不知其历官如何，然能自居上位而宾客多人来朝，则必曾历牧守，始可如此也（《论鲁西画像三石一朱鲔石室，孝堂山、武氏祠》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第八本第一分册。按劳文说："无法辨东向西向以西方为上，南向北向以南方为上之意。"其中"西方"与"南方"恰好弄颠倒了。这大概是因为劳先生仅凭记忆，没有查书，致有此误）。

1959年在河南密县打虎亭发现的两座汉墓皆有丰富的石刻壁画；其中第一号墓北耳室西壁有一幅宴饮图，长1.53米，高1.14米。此画主人（亦即墓主）之席位也在右，与孝堂山同。客人已入席坐定者有三人，分在主人两侧（上方一人，下方两人）；另有两客正来赴宴。画中共有仆役四人，各有所事，其一做迎宾状，且似以手示来客以席次。坐次的方向当然看不出来，但主人自处于尊位则一目了然。据考证，墓主似即是《水经注》洧水注中之宏农太守张德，字伯雅。张德的确切年代尚待考，但考古学家根据墓的结构、壁画题材和画像石内容，断定其建造年代当属东汉晚期（安金槐、王与刚《密县打虎亭汉代画像石墓和压画墓》，《文物》，1972年第10期，所说宴饮图见图十二）。张伯雅既为府主，则宾客必是他的部属，故图中主人自居上席也。此画可为劳氏之说添一有力的新证。

以上所引文献的和考古的资料都足以说明鸿门宴中项羽东向而坐是一项有意识的行动，他并不把刘邦当作一位平等的宾客看待，而毋宁把他看成自己的部属。项羽这样做也是有

根据的。沛公初起事时曾从属于项羽的叔父项梁；项梁既战死，项羽自然继承了他叔父的领导权。何况鸿门宴之时项羽已名正言顺地是"诸侯上将军，诸侯皆属"呢？

但在鸿门宴的坐次中，沛公的"北向坐"则更值得注意。依如淳"君臣位，南北面"之说，刘邦显然是正式表示臣服于项羽之意。刘向《说苑》卷一《君道》篇记郭隗语燕昭王之言有云：

> 今王将东面目指气使以求臣，则厮役之材至矣；南面听朝，不失揖让之礼以求臣，则人臣之材至矣；西面等礼相亢，下之以色，不乘势以求臣，则朋友之材至矣；北面拘指逡巡而退以求臣，则师傅之材至矣。……于是燕王常置郭隗上坐，南面居三年。

这个故事的本身虽未必足信，但所言坐次之尊卑必是战国秦汉间的通行习惯，断无可疑。从这一段文字中，我们可确知如淳所引，"宾主位，东西面；君臣位，南北面"的说法是当时的通义。刘邦居北向席而不居西向席，乃因北向坐是最卑的臣位，而西向坐尚是"等礼相亢"的朋友地位也。张良虽据西向之位，但史文明说他是"侍"，身份次第一丝不紊如此，斯太史公之笔所以卓绝千古欤？

《史记》中还有一处叙坐次与鸿门宴相近者，事在《南越列传》，足资比较参证。武帝时南越王年少，太后临朝，而越相吕嘉年长且得民心。太后欲借汉使者之力置酒宴以谋诛嘉。史文云：

> 使者皆东向，太后南向，王北向，相嘉、大臣皆西向，

侍、坐饮。（按：《汉书》仅作"请使者大臣皆侍坐饮"。）

这一坐次的安排也含有微妙的政治意义，并且是与整个宴会的性质相配合的。南越太后是极力主张内属于汉的，因此她请汉使（不止一人）坐东向的尊席；她自己是南越的最高统治者，故居南向次尊之位；南越王北向而坐则所以表示臣服于汉之意。这也正是鸿门宴中刘邦的坐位。丞相吕嘉及大臣则"西向、侍、坐饮"，与张良的地位完全相同。史文接着说：

> 酒行，太后谓嘉曰：南越内属，国之利也，而相君苦不便者，何也？以激怒使者。

可见这次宴饮是太后一手布置的，其用意便在于摆出一个向汉廷归属的场面。所以行酒一开始，太后便单刀直入地向吕嘉提出了一个最使他窘迫的"内属"问题，因为吕嘉正是坚决反对内属政策的南越领袖。很显然地，在这个以内属为主题而杀机四伏的宴饮场面中，坐次的排列发挥了决定整个宴会的基本气氛的效力。

在这个南越的宫廷宴会的对照之下，我们更有理由相信鸿门宴的坐次也是为了适应当时的政治需要而特别安排出来的。那么是谁安排这一坐次的呢？《史记》既无明文，我们便不能不学胡三省一样，运用一点历史的想象了。鸿门宴在座的五个人之中，刘邦、张良为来宾，不可能主动地安排坐次；范增是陪客，而且他是极力主张杀沛公的，所以也不可能安排这种有利于刘邦的坐次。剩下来的便只有项羽和项伯两人了。照理说，项羽以主人的身份是最可能决定坐次的人，前人已有疑及

此点者。清初的吴见思评点《项羽本纪》，在"项王、项伯东向坐"之下说：

是时东向为尊，见项王自大（吴见思评点《史记论文》，台湾中华书局1967年影印本，上册，页58b。吴氏评点同页又说："盖项王上坐，沛公客居右，亚父陪居左，是时尚右也。张良侍朝上，侍亦坐也，下哙从良坐可见。四面楚楚如画。"则似于当时礼制尚有一间未达。吴氏之意，以为沛公居右，坐在范增之上，显是错误的。这只要比较《南越传》中"太后南向，王北向"就知道了。至评云张良"侍亦坐"，并引下文樊哙从良坐为证，亦不尽然。以《南越传》所言"相嘉，大臣皆西向，侍、坐饮"例之，则可能先侍后坐饮。"坐"与"侍"的实际分别如何虽不易言，但至少姿势应有不同。"侍"自不必是"立"，《仪礼·士相见礼》篇有"侍坐于君子"之文，同篇又云："坐则视膝"，则"坐"与"跪"相近而微不同。岂《史记》此两处所言之"侍"与"跪"为近耶？俟再考。关于"坐"与"跪"之别，详见《朱文公文集》卷六十八《跪坐拜说》）。

这是把坐次安排之责归之项羽本人。但项羽虽甚粗豪，毕竟出身贵族阶级，绝不像刘邦那样的傲慢无礼。韩信曾分析过项羽的性格，《史记》卷九十二《淮阴侯列传》记他对刘邦说：

项王见人恭敬慈爱，言语呕呕，人有疾病，涕泣分食饮，至使人有功当封爵者，印刓敝，忍不能予，此所谓妇人之仁也。

可见项羽的最大毛病是政治的器量太小，但决不致自大到不顾礼节的程度。以“见人恭敬慈爱”之语推之，他断无自据最尊的东向坐而同时又把刘邦安排在最卑的面北的席位之理。因此从鸿门宴的背景和全部发展过程来看，我们必须承认坐次的最后排定当以项伯在入席前的斡旋调停之力为多，而暗地里则刘邦的阴忍和张良的智谋也都起了重要的作用。即使认为项、刘、张三人事先对坐次的安排已有默契，也是情理中所可有之事。针对着项羽的坦率和自负而言，这是祛其疑而息其怒的最巧妙的一着棋。项羽最后同意自己“东向坐”和刘邦“北向坐”，这说明他已把刘邦看作他的部属，并正式接受了刘邦的臣服表示。所以当主客都入坐之时，项羽已不复有杀刘邦之心。《史记》紧接着便说：“范增数目项王，举所佩玉玦以示之者三，项王默然不应。”上文叙坐次的排列便恰恰是这句话的最确切的解说。范增的暗号当然也是和项羽事前约好的，但是他万万料不到他的杀人计划竟被对方如此不落痕迹地化解了。

鸿门宴是中国历史上最重大而同时也是最富于戏剧性的事件之一（1957 年洛阳曾出土了一批西汉壁画，郭沫若断定其中一幅为鸿门宴图。【见郭沫若《洛阳汉墓壁画试探》，《考古学报》1964 年第 2 期；图见同期《洛阳西汉壁画墓发掘报告》，页 107—125 及图版二。】据我所见，该画虽似军中宴饮之图，但若径指为鸿门宴则困难甚多。我在《中国饮食史汉代篇》中略有讨论，兹不赘。见 K.C.Chang，ed.，Food in Chinese Culture：Historical and Anthrop ological Perspectives，Yale University Press，1977，Chapter 2，“Han China.”）。刘邦既全

身而遁，从此龙归大海，项羽再也没有翦除他的机会了。短短四年之后（公元前202年）刘邦终于取得了项羽的天下。事后回顾，刘、项的成败虽然最后决定于战场之上，但我们也不妨说，当鸿门宴坐席既定之际，双方的胜负已分了。刘邦对项羽说："吾宁斗智，不能斗力。"而项羽临死时也说："天亡我，非战之罪。"他们两人已道破了楚汉兴亡的关键所在。所不同者，刘邦的话是笑着说的，这大概是因为他心里浮起了鸿门宴坐席的一幕，而项羽则似乎一直到死都是糊涂的，因为他只能诿罪于天。但是如果没有司马迁的一枝绝妙的史笔，我们今天最多只能看到项羽在鸿门宴中所暴露的"妇人之仁"，却无法知道刘邦、张良怎样巧妙地利用了项羽的贵族政治的局限性，竟在觥筹交错之间给予项羽以致命的打击。

一九七六年

五　二

中国人的生死观

大体说来，中国人的生死观仍是"人与天地万物为一体"的观念的延伸。以民间信仰而言，在佛教入中国以前，中国人并没有灵魂不朽的说法。中国古代有"魂"与"魄"的观念，分别代表天地之"气"。"魂"来自天，属阳；"魄"来自地，属阴。前者主管人的精神知觉，后者主管人的形骸血肉。魂与魄合则生，魂与魄散则死。这是一种二元的灵魂观，在世界各文化中颇具特色。更值得注意的是魂魄分散之后，一上天，一入地。最近长沙马王堆汉墓所发现的帛画和木牍很清楚地表现出这种分

别(详见我的《中国古代死后世界观的演变》)。但是魂、魄最后复归于天地之气,不是永远存在的个体。周代以来的祭祀制度有天子七庙、诸侯五庙、士庶人祭不过其祖之类的规定,其背后的假定便是祖先的灵魂日久即化为"气",不再能享受子孙的祭祀了。关于这一点,子产论魂、魄已明白指出。所以中国古代虽也有关于"天堂"与"地狱"的想象,然而并不十分发达。最重要的还是人世,天堂与地狱也是人世的延长。简言之,生前世界和死后世界的关系也表现出一种不即不离的特色。佛教东来之后,天堂、地狱的想象当然变得更丰富,也更分明了。但轮回的观念仍使人能在死后不断地重返人世,中国民间之所以易于接受佛教的死后信仰,这也是关键之一。在现代化的冲击之下,中国民间关于生死的信仰虽没有完全消失,却毫无疑问地是日趋式微了。所以我们不必过分注意这一方面的现代演变。但是中国知识阶层关于生死的看法则大值得我们重视。

孔子"未知生,焉知死,未能事人,焉能事鬼"的话是大家都知道的。这种说法曾被一些西方学者误会为"逃避问题"的态度。其实孔子并不是逃避,而正是诚实地面对死亡的问题。死后是什么情况,本是不可知的,这种情形一直到今天仍然毫无改变。但有生必有死,死是生的完成,孔子是要人掌握"生"的意义,以减除对于"死"的恐怖。这种态度反而与海德格非常接近。不但孔子如此,主张"一生死,齐万物"的庄子也说:"故善吾生者,乃所以善吾死也。"庄子又用"气"的聚、散说生死。这不但和魂、魄的离合说相应,而且更可见其背后仍有一牢不可破的"人与天地万物一体"的观念。在经过佛教的挑战之后,宋代的儒家关于生死的见解仍回到中国思想的主流。张载强调"生"是"气之聚"、"死"是"气之散",便吸收了庄子的说法。

以小我而言，既然是“聚亦吾体，散亦吾体”，自然不必为死亡而惶恐不安。以大我而言，宇宙和人类都是一生生不已的过程，更无所谓死亡。朱熹认为佛家是以生死来怖动人，所以才能在中国长期流行。但是只要我们能超出“私”之一念，不把小我的躯体看得太重(即所谓“在躯壳上起念”)，我们便可以当下摆脱“死”的怖栗。

中国思想家从来不看重灵魂不灭的观念，桓谭论“形神”、王充的“无鬼论”、范缜的“神灭论”都是最著名的例子。但是中国思想的最可贵之处则是能够不依赖灵魂不朽而积极地肯定人生。立功、立德、立言是中国自古相传的三不朽信仰，也是中国人的“永生”保证。这一信仰一直到今天还活在许多中国人的心中。我们可以毫不迟疑地说，这是一种最合于现代生活的“宗教信仰”。提倡科学最力的胡适曾写过一篇题为《不朽——我的宗教》的文章，事实上便是中国传统不朽论的现代翻版。根据中国人的生死观，每一个人都可以勇敢地面对小我的死亡而仍然积极地做人，勤奋地做事。人活一日便尽一日的本分，一旦死去，则此气散归天地，并无遗憾。这便是所谓“善吾生所以善吾死”。张载的《西铭》说得最好：“存，吾顺事；没，吾宁也。”

一九八四年

五　三

慎终追远的传统

中国人的家族观念最为浓厚，自古即然，所以孔子强调孝弟是“为仁之本”。后世虽有“移孝作忠”之说，但政治伦理实际

上依附于家族伦理而存在。早期的统一王朝如汉、晋两代都号称“以孝治天下”，正是由于政治伦理必须建立在家族伦理的基础之上。因此在大一统治秩序崩溃之际，家族伦理往往更能发挥力量，敌对政权为了争取民心，也不能不特别注重家族关系。但中国古代家族关系的范围是很大的，不但包括同族的人，而且也包括先人在内。由于受了中国慎终追远的特殊传统的熏陶，古代中国人对于祖先的坟墓更是特别看重。即使万不得已而离开本土，他们仍然不忘祭祀祖先之事。所以汉初南粤王赵佗与中国交恶，其最重要的一个导火线便在于吕后毁他的祖坟、杀他的家族。正如他在上文帝书中所说："老夫处辟，马牛羊齿已长，自以祭祀不修，有死罪，使内史藩、中尉高、御史平，凡三辈上书谢过，皆不反。又风闻老夫父母坟墓已坏削，兄弟宗族已诛论。"(《汉书》九五)中国人家族观念的牢不可破，在这几句话中已流露无遗。所以文帝要向他示好，首先便不能不彻底改变吕后的错误政策。文帝在给赵佗的信上说：亲昆弟在真定者，已遣人存问，修治先人冢。"(同上)这可以说是中国史上最早以家族关系进行“统战”的例子，并且对后世发生了示范作用。东晋初石勒为了和黄河南岸的祖逖修好，也“使成皋县修逖母墓”(《晋书》六二)。按《世说新语·赏誉》下注则说“石勒为逖母墓置守吏”。这显然是师法汉文帝的故智。一直到今天，毁先人坟墓仍然是最能伤中国人心的暴行。1952年陈寅恪听说他父母在杭州的坟墓被拆毁了，曾有诗句云："赵佗犹自怀真定，惭痛孤儿泪不干。"(《寒柳堂集·诗存》)他所用的正是赵佗“风闻老夫父母坟墓已坏削”的典故。

一九八七年

五　四

家族意识与政治分裂

中国史上真正的政治统一始于秦、汉，而第一个大分裂的时代则是魏晋南北朝。家族离散的痛苦也是在三国时代才成为一种凸出的社会现象。这和战国的分立并不相同。汉末中国分裂的因素虽然很多，但"家族"意识超过"国家"意识显然是其中很重要的一点。两晋的统一之所以无法持久也可以由此而得到一部分的解释。汉末以来避难的人无论是集体的或个别的，大概都以"家"为单位。集体避难之最著名的如田畴，即集合了"宗族他附从数百人……入徐无山中，营深险平敞地而居，躬耕以养父母。百姓归之，数年间至五千余家"(《三国志》十一)。又如祖逖于晋末"率亲党数百家避地淮泗"(《晋书》六二)。更多的情况是几百家人避居险阻之地，形成当时典型的坞堡，像陶潜《桃花源记》所描写的，王安石称之为"但有父子无君臣"。个别避难的也是以"家"为基本单位，江东孙吴政权之下颇多其例：如汝南吕蒙少时随母南渡，依姊夫邓当(《三国志》五四)；又同郡胡综也是"少孤，母将避难江东"(同上六二)。东晋初年的例子更多，如"周伯仁(顗)母，冬至举酒赐三子曰：吾本谓渡江托足无所。尔家有相，尔等并罗列吾前，复何忧？"(《世说新语·识鉴》)魏晋南北朝母子相依的事例不胜枚举，而且当时的道德观念是把亲子的关系看得比君臣关系远为重要。这恐怕和汉代以来孝弟思想久已深入人心是分不开的。所以曹丕问："君父各有笃疾，有药一丸，可救一人，

当救君耶？父耶？"邴原便毫无迟疑地答道："父也"(《三国志》十一注引《原别传》)。徐庶初从刘备，及其母为曹操所获，他只好向刘备说："今已失老母，方寸乱矣，无益于事，请从此别。"(《三国志》三五)虞翻为会稽太守王朗的功曹，朗战败浮海，翻追随他。但王朗对他说："卿有老母，可以还矣。"(同上五七)苻坚欲以周虓为尚书，虓不肯就，他说："蒙晋厚恩，但老母见获，失节于此。母子获全，秦之惠也。虽公侯之贵，不以为荣，况郎官乎！"(《资治通鉴》一〇三)可见他的"失节"也是为了母亲。这些都是中国家族伦理的具体表现，决不可等闲视之。现代人往往以为"孝道"完全是专制帝王用来控制人民的工具，其实这是缺乏历史知识的偏见。我们当然不能否认中国的政治权威曾从各方面利用过家族伦理，但这一事实正好说明家族伦理确在中国文化系统中占据了中心的地位。

一九八七年

五　五

汉末以下的离心势力

东汉从统一走向长期的分裂也有极其复杂的因素。举其荦荦大者，第一是匈奴、羌族不断内徙，在北方和西北边疆形成极大的势力。其中羌族的人口增涨尤其快速，一部分已深入长安附近的三辅地区。2 世纪中叶以降，凉州羌胡与汉人冲突日益激化，朝廷已不能有效控制西北边郡。因此每有变乱，汉廷便有人建议放弃凉州。事实上，羌胡文化在凉州的影响力已有凌驾于汉文化之上的迹象。例如汉末凉州一带《孝经》一书

已不甚流传,虽汉人(包括妇女在内)也多习武事。董卓便是汉人羌胡化的一个典型;他应召领凉州兵到中央参与朝政是一件有象征意义的大事。后来"五胡乱华",中原分崩离析,其征兆已见于此。第二是世族的兴起,士大夫保家之念远重于效忠朝廷。此下在整个魏晋南北朝时代,门第贵族都是一个重要的分裂力量。第三是在思想上儒学重群体的意识开始衰落,代之而起的是重个体自由的老庄。佛教东来及其传布也助长了此一趋势。晋代"沙门不拜王者"之论最为名士所赏识,这也更进一步削弱了政治的权威。南北分立时代,南方佛教与玄学清谈结合,故重"义解"。这一风气合乎门第中人的生活方式(《世说新语》可以为证),但显然无益于治道。慧远虽标榜佛教可以"济俗",但此"俗"主要是指门第社会的秩序。北方佛教的特色在"求福田",其终极目的也是追求家族和个人解脱。第四是民间文化对上层的儒教文化公开反抗。从黄巾的太平道、张角的五斗米道,到孙恩、卢循的天师道都代表这一发展。

以上所举四种离心势力都源远流长,上起东汉、下迄隋与初唐。我们想要了解中国为什么东汉以下有长达四个世纪的政治分裂,不能不着眼于这些势力的演变过程(此外尚有其他离心势力,如地方主义的互相竞争也极为重要。汉末"汝颍优劣论",党争起于甘陵南北部之类,皆其表征。州牧制代州刺史制而起也是适应地方势力抬头的新形势而不得不然。此处不能详说。上述四种离心力不过举其显要而言,并不是说离心力止于此)。在离心势力的发展未消歇之前,政治统一是无法勉强建立的。所以两晋统一仅昙花一现,紧接着便是"五胡乱华"。汉末以来的离心力自以胡羌诸族的崛起最为重要。他们在中国史上所扮演的角色正与西方罗马帝国末期的日耳曼民

族十分相似。当时中国北方、西方以至东北沿边诸外族都处于上升时期，活力充沛，他们亟欲在中国历史舞台上一试身手的神态已不可掩，故汉人中有先识者早引以为忧。晋初江统的《徙戎论》是一个最好的证据。

一九九四年

五 六

三国人才之盛

自来读史者都说三国是中古人才最盛的时代，这自然是事实。其所以然者，则恐怕和汉代大一统的解体有关。"王纲解纽"也带来了思想上的解放。从汉末到三国，定于一尊的经学已越来越不能满足人们的精神需要，所以道、法、名理各种古代学派都复活了。名教之所以受人攻击正是因为以前的许多禁忌已被打破，孔融的"跌荡放言"和曹操的"不信天命"便是思想解放的最有力的证据。无论是学术思想、宗教、文学、艺术，还是社会风气，汉晋之际都有突破性的新发展。战国以后，中国人的思想从来没像三国时代这样自由活泼过。如果说思想的解放曾为三国人物提供了一种发挥创造力的背景，这也许不算是过于夸张吧。"我愿天公重抖擞，不拘一格降人才。"龚自珍这两句诗不妨移作三国颂，因为三国的人才恰恰是"不拘一格"的。

一九九四年

五　七

"征服王朝"

如果作一最大限度的宏观式观察，西晋永嘉之乱以下，中国史的重心似乎不断地从西北移向东南，其中最重要的一个因素则是西北与东北的少数民族一个接着一个向中原进逼，至蒙古与满洲两族入主整个中国而登峰造极。故论中国史上的统一与分裂首先要研究日本学人称之为"征服王朝"的问题。自汉代以来，纯由汉人所建立的统一王朝只有汉与明，唐朝事实上是汉胡混合体。宋代则先后与北方的辽、金对峙，史家有目之为第二个"南北朝"者。但由非汉族建立的统一王朝也有两个，即元与清。所以客观地说，两千年来的中国史是汉与胡共天下的局面。"征服王朝"对于中国政治发展的影响是相当深远的。我们至今仍沿用的"省"便是元朝"行中书省"的遗迹。

自梁启超以来，学者大都认定中国两千年的政治形态是所谓"君主专制"。这当然是用西方的概念与分类所得到的论断。这个说法并不算错，因为皇帝至少在理论上是人间权力的最后来源。这里特别标出"人间"两字，因为在古代政治思想中，权力还有超人间的根据，即是"天"。"天"是皇权的保证，但同时又构成皇权的限制。"天下者非一人之天下，唯有德者居之"在汉初已是相当流行的观念。故中国原有的君主专制并不是绝对的、任意的。但君主专制在中国史上有愈演愈烈的倾向，故近人每以明、清为专制的高峰时代。

我们有理由相信这一历史趋势与"征服王朝"，特别是统一的"征服王朝"有关。明代继蒙元而起，清代本身即是统一的

"征服王朝"。塞外诸族在未征服中国以前虽诸部落之间维持着比较平等的关系,甚至还实行酋长选举的制度,但他们在入主中原以后反而更加强了中国原有的专制制度,如耶律阿保机为契丹可汗后设"惕隐"新官控制其他党族,又设"宿卫军"扩大个人的权力;如满族皇太极建"南面独坐"之制以取消四大贝勒按月分值的制度。所以明代朝仪,臣僚对皇帝仅四拜或五拜,清代则改成三跪九叩了。

这里引出了"政治"与"经济"、"文化"之间的分离问题。专制政治不断因"征服王朝"所带来的新因子而加强,其基本取向是内陆的,重农轻商的;其性格则是封闭的,独占的。但由于经济与文化的重心逐步从西北内陆向东南沿海移动,中国经济史与文化史至少从南宋以来已透露出海洋的取向和开放的精神。

一九九四年

五 八

隋唐统一的文化背景

雷海宗论中国史的周期,曾提出一个有趣的见解。他说西方古代史只经历了第一个周期,故罗马帝国之后再也没有第二帝国,中古查理曼帝国并未能再度统一欧洲。中国史则开辟了第二个周期,所以秦汉之后还有隋唐统一帝国的兴起。但这个第二周期的开辟并不完全是汉人文化的复兴。如果不为汉族中心论的偏见所囿,我们必承认所谓"胡人"的贡献。朱熹曾说:"唐源流出于夷狄,故闺门失礼之事,不以为异。"陈寅恪推

衍其意，颇能抉出宇文泰以周官缘饰鲜卑旧俗的真相，特别是府兵制与八部制的关系。这是他的一大发现。但府兵制也有中国的背景，唐长孺指出东晋的"北府兵"一点，可以补充陈氏的理论。所以概括言之，隋唐统一是南北胡汉民族与文化逐渐融合的结果。这是一个长期的过程，倘非融合已至成熟阶段是不能成功的。4 世纪时符坚不能征服东晋，而 6 世纪时周、隋之平陈竟如水到渠成，其故即在于此。

隋唐统一是北方以武力征服了南方，但在文化上北方的胡人政权也一直不断地吸收南方的文化。5 世纪时北齐高洋曾说：宇文泰据长安，自诩上承汉、魏正统；而江东萧衍得礼乐衣冠之传，北方人士多视为正朔所在。此语反映了胡人对南方文化的向慕心理。魏太和十七年(493)王肃北奔，已把南朝前期的礼乐制度带到了北方。在南北朝后期，南北不但有互市，并且交换使节，往来频繁。北方胡主颇艳羡南方文士的才华词藻，致引起北方朝臣的不满。北周不肯遣庾信南还，至少一部分也出于爱好南方诗文的心理。及至隋统一天下，杨广以太子出任扬州大总管，濡染南方文化极深，即位后不但以文学自负，而且临死尚作吴语。唐太宗也不免受南方文学艺术的影响，故有学士之制，又酷好王羲之父子的书法。以学术而言，北方本以经学擅长，但终唐之世，进士皆以诗文为重，《文选》成为唐代显学。这是唐代在文化上南方化的明证。经学在唐代其实并不重要，这可从明经科不为人所重这一点上获得有力的证明。所以隋唐的统一必须从深一层的文化背景上去认识，不能简单地视为政治表层之事。

一九九四年

五　九

中国法律的特殊性

如果大家看过瞿同祖的《中国法律与中国社会》，便知道阶级、身份、亲属的区别，在法律上多多少少都有反映。西方人便不大明了这些区别，因为他们的法治观念是人人平等。另一个问题是中国无所谓立法，中国只有皇帝才能立法；甚至皇帝也不能立法，只有开国的皇帝能立法，后来的皇帝则要遵循祖宗的法度，不能任意改变。所以立法几乎成为不可能。因此，法律几乎经常与现实脱节。中国的法律，常常不能反映现实。所以王安石变法要说“祖宗不足法”的话。如果研究美国的立法史或英国的立法史，是可以看出当时的社会问题的，因为议员们所提出的要求反映了民众的要求，所以看西方的宪法史，能够看出西方社会的变化。但中国的法律，则明显地不能表示这历史现象。讲中国法制史的人都特别重视唐律，因为唐律较能反映社会实际。宋律便不及唐律了，例如唐初有均田制，宋代已不行均田制，但《宋刑统》中仍列均田之法。故可见中国的法律只有在刚刚大加修改的时候，例如唐律，才比较能和当时社会现状符合，否则总是落在时代的后面。至于清季的法律改革，是代表当时的先进人士如沈家本，深知中国法律落伍，必须效法西方，这也表现了重大的时代意义。

此外，《大明律》与《大清律》，区别是非常少的，必须要靠例和案来补充，个例和个案的处理是不同的，要看当事人的个别情形及原告被告的关系等等而定。这些千千万万的例案有时候极具社会史料的价值。总之，中国法律的特殊性也是中国

历史特质的一个有机部分，并且也和中国的政治传统密切相关。

一九七三年

六 〇

民主体制的文化基础

"民主"在西方史上本有广狭不同的种种涵义。希腊原始的涵义说，"民主"不过是许多政治形式之一，而且当时史学家和哲学家的评价中，"民主"还不是品质较高的一种政体。这是因为在雅典民主的后期，已没有像伯里克利斯(Pericles)那样第一流的领袖人物，继起者是一些哗众取宠的煽动政客，一味取悦群众，利用他们的低级本能，以满足自己的权力欲望。所以伯里克利斯以后的雅典"民主"竟堕落为"多数人的暴政"了。苏格拉底便是在这种情形下被群众判处死刑的。柏拉图终身反对这种暴民式的"民主"，不是没有理由的。

雅典民主的盛衰颇能说明民主仅仅作为一种政治形式而言，它的价值是有限的；民主不能离开一般的文化基础而充分发挥其效能。雅典民主在伯里克利斯时代的光辉主要是发自希腊的古典文化，伯氏的葬礼演词即是最好的见证。他宣称雅典是全希腊的"学校"，正是因为雅典代表了当时希腊文化的最高峰。不用说，伯氏本人也是这一文化所陶冶出来的最高的人品之一。政体只是躯壳，文化则以灵魂注入此躯壳。中国人一向认为"徒法不足以自行"，其实是大有道理的。一切法制，本身的优劣最多不过是相对的，其成败得失最后仍系于人怎样运用它。一涉及人，便离不开人的文化教养问题。中国传统

也并不像一般人所说的，只要“人治”，不要“法治”，不过确把运用“法”的“人”看得很重。黄宗羲一反传统之见，公开主张“有治法而后有治人”，然而他同时又强调“学校”的重要性，希望朝野上下都能通过“学校”来“治天下”。他的理想中的“学校”可以有这样的功用：“使朝廷之上，闾阎之细，渐摩濡染，莫不有诗书宽大之气。”民主作为一种“治法”也同样需要一种具有文化修养的“治人”，使它充分发挥其效能。这便是我们常常听到的“民主风范”或“民主人格”。一部西方民主发展史充满了民主人格的实例。在民主体制建立之初，尤其需要民主人格的示范。我们不能想象，如果没有华盛顿、杰佛逊等人的民主人格和修养，美国的民主建国会进行得那样顺利。

一九八八年

六 一

思想史的“内在理路”

所谓“内在理路”只是说思想史本身也是一个具有相对独立性的领域，有它内在的问题。我们可以从它的发展过程中找到从上一个阶段转变到下一个阶段的线索（即所谓“理路”）。但这并不是说思想史完全不受外缘因素（如政治、经济等）的影响。我所见到的批评文字（特别是中国和日本方面的书评）似乎都对这一点有误解，总以为我忽略了清代的外缘。事实上，我十分重视思想与社会的关联，我最初研究中国思想史即从社会经济的基础上下功夫的，如《东汉政权之建立与士族大姓之关系》、《汉晋之际士之新自觉与新思潮》以及英文本《汉

代中外经济交通》等都是明证。我对清代思想史的了解也不例外。不过由于清代部分的外缘因素在近代已被许多学者强调得太过，因此我就不想多说了。不过我深信，研究思想史而不深入"内在理路"，则无论如何讲不到家，只能在边缘问题上徘徊。例如近代人都说清代的汉学考证是文字狱逼出来的，其实这话只说对了一小部分。考证之学早在晚明即已开始，远在清代文字狱兴起之前。而且文字狱大体限于史学，经学与理学并未受直接的冲击。然而清初的考证主要则在经学方面。纵使经学考证与政治有关，我们还要追问何以清初学者先考证某些经书（如《大学》、《易经》），而不考证其他经典？这就非从学术思想史的内在问题着眼不可了。清初思想纵然有些地方反映当时社会经济方面的新变化，但也只占一小部分。整个经典考证的大潮流却无从完全以社会经济现象来说明。顾炎武的《音学五书》、阎若璩的《古文尚书疏证》反映什么社会经济变化呢？这些大趋势只有从儒学内部的发展上，特别是程、朱和陆、王的哲学争执上，才能获得说明。

更重要的，是通过"内在理路"的分解，我们可以解释清学在思想史上的涵义，它正是宋明理学发展到最高阶段后，从内部逼出来的一个新的思想发展，即程朱与陆王都要回向经典去加强立论的根据，否则便不足以压倒对方。用传统的名词说，这是儒学由"尊德性"转向"道问学"；用近代名词说，这是由道德思辨转向知识实证（这是极简单的概括说法，详解见《历史与思想》、《论戴震与章学诚》及英文论文《清代儒家知识主义的兴起初论》，《清华学报》新 11 卷，第 1、2 期合刊）。

一九七九年

六 二

老子的反智论

《老子》一书可以说是以政治思想为主体的，和《庄子》之基本上为一部人生哲学的作品截然异致。老子讲“无为而无不为”，事实上他的重点却在“无不为”，不过托之于“无为”的外貌而已。故道家的反智论影响及于政治必须以老子为始作俑者。老子的反智言论中有很多是直接针对着政治而发的。让我们举几条比较重要的例子：

> 是以圣人之治也，虚其心，实其腹；弱其志，强其骨。恒使民无知无欲也，使夫知不敢，弗为而已，则无不治矣。
>
> 绝圣弃知，民利百倍。
>
> 民多智慧，而邪事滋起。
>
> 为道者非以明民也，将以愚之也。民之难治也，以其知也。故以知知（治）邦，邦之贼也；以不知知（治）邦，邦之德也。（按以上引文主要系根据马王堆汉墓出土《老子》写本甲、乙两本释文，《文物》，1974年11期）

老子在此是公开地主张“愚民”，因为他深切地了解，人民一旦有了充分的知识就没有办法控制了。老子的“圣人”要人民“实其腹”、“强其骨”，这确是很聪明的，因为肚子填不饱必将铤而走险，而体格不健康则不能去打仗或劳动。但是“圣人”却决不许人民有自由的思想（“虚其心”）和坚定的意志

(“弱其志”),因为有了这两样精神的武器,人民便不会轻易地奉行“圣人”所订下的政策或路线了。老子的“圣人”不但不要一般人民有知识,甚至也不愿意臣下有太多的知识。所以老子说:“不尚贤,使民不争。”“尚贤”本是墨家的主张,而儒家也主张“举贤”和“选贤任能”。这是相应于战国时代各国政治竞赛的形势而起的。其结果则是造成游士(即有知识和才能的人)势力的高涨。老子既持“以知治邦,邦之贼也”的见解,他当然不愿意看见因政府“尚贤”所造成的人民之间的才智竞争。显然地,这种竞争必然会使得人民越来越“明”,而不是越来越“愚”。老子不鼓励人民和臣下有知识,可是他的“圣人”却是无所不知的;“圣人”已窥破了政治艺术的最高隐私,因为“圣人”已与天合德了。老子说:“圣人恒无心,以百姓之心为心。”

儒家有“天视自我民视,天听自我民听”的观念,西方原始基督教也有 Vox populi vox Dei(人民的声音即上帝的声音)的谚语。但一个是指“天”,一个是指“上帝”。老子的“圣人”岂不即相当于儒家的“天”或基督教的“上帝”的化身了吗?否则他怎么能随时随地都确切地知道“百姓之心”呢?难道百姓都把心交给了“圣人”吗?当然,必须指出,老子说的是“百姓”,不是“人民”,而百姓在古代只是指“百官”而言。但是这种分别也许并不像字面上那么重大。近来已有人说,儒家经典上的“人”都是“贵族”、“奴隶主”,更有人辨孟子“民为贵”的“民”是“丘民”,亦即“大人”或“巨室”。只要真的“言之成理,持之有故”,我们也不必否认这种说法的成立的可能性。从严格的思想观点分析,西方学者也曾指出,原始基督教所说的“人民”(Populi)大概是指的古代犹太民族中的“长老”(Elders),并非当时全部以色列的居民。事实上,自古至今,对“人民”这个名

词的运用是一切政治魔术家所必变的戏法之一。但是通过思想史的分析，我们便可发现，这个名词的内涵从来就没有全面的包容性。美国宪法起草时所用的"人民"一词原义便极为狭窄，有些英国作者所说的"人民"实际上即是地主阶级。对于希特勒而言，则只有纯雅利安种人才算是真正的"人民"。无论老子的"百姓"所指为何，总之是当时政治上直接起作用的人群。老子的"圣人"则自信随时能集中这些"百姓"的意见，并制订永远正确的政治路线。"圣人"既无所不知，掌握了事物的最高规律——道，则他之"以百姓之心为心"是无人能加以怀疑的。"始悟颜回叹孔氏"，谁敢说自己比圣人知道得更多呢？

但是《老子》这部书虽然对政治运用的观察分析入微，它毕竟只是一套抽象的理论，而不是行动的纲领。所以老子说："吾言易知也，易行也；而天下莫之能知也，莫之能行也。"又说："夫天下，神器也，非可为者也。为之者败之，执之者失之。"

《老子》一书，言简义丰，向来解者不一。我在上面所说的绝不敢谓尽得老子本旨。但自战国末年法家攀附老子以来，老子思想的政治涵义确是愈来愈权谋化了。后世帝王之注《道德经》者如明太祖便不期而然地从权谋方面用心。所以讲思想史与写个别思想家的"学案"不同，必须兼顾到思想的历史发展。

一九七六年

六 三

韩非的反智论

《韩非子·五蠹》篇说：

> 故明主之国，无书简之文，以法为教；无先王之语，以吏为师；无私剑之捍，以斩首为勇。是境内之民，其言谈者必轨于法，动作者归之于功，为勇者尽于军。

这是说，除了"法"以外不许有任何书籍存在，而历史记载（先王之语）尤在禁绝之列，当然更没有人敢在"法"的范围以外乱说乱动了。在这一路线的领导之下，全国只有两种人：劳动人民和军队，因为前者可以"富国"，后者可以"强兵"。人民要学习文化吗？各层的国家干部便是他们的老师，法家的政治路线便是他们唯一的学习对象。但是我们必须记住，韩非这里所说的并不是空话，在秦始皇统一中国之后，他的同学李斯把这些办法都一一施行了。

韩非之所以主张愚民是因为他根本就认定人民是愚昧无知的，无法了解国家最高政策的含义。如果再让他们有一些足以批评国家政策的知识和思想，则只有更增加政府执行路线时的困难。他在《显学》篇中说道：

> 今不知治者必曰："得民之心。"欲得民之心而可以为治，则是伊尹、管仲无所用也，将听民而已矣。民智之不可用，犹婴儿之心也。……婴儿子不知犯其所小苦致其所大利也。今上急耕田垦草以厚民产也，而以上为酷；修刑重罚以为禁邪也，而以上为严；征赋钱粟以实仓库，且以救饥馑备军旅也，而以上为贪；境内必知介，而无私解，并力疾斗所以禽虏也，而以上为暴。此四者所以治安也，而民不知悦也。夫求圣通之士者，为民知之不足师用。昔禹决

江浚河而民聚瓦石，子产开亩树桑郑人谤訾。禹利天下，子产存郑，皆以受谤，夫民智之不足用亦明矣。故举士而求贤智，为政而期适民，皆乱之端，未可与为治也。

这番话真是说得痛快之至，动人之至，使孔子"民可使由之，不可使知之"那句话显得黯然失色。人民都像无知的婴儿一样，政府要他们吃点小苦以谋求永久的大利，他们竟全然不能了解。以当时法家的四大基本政策而言，促进农业生产是为了解决人民的经济问题；加重刑罚是为了镇压坏分子；征税征粮是为了备荒备战；在全国范围内要人民破私立公、国而忘家是为了准备痛击一切来犯之敌或进行统一中国的战争。但是人民对这四大基本政策竟都有怨言。在这种情况之下，政府如果再重视知识分子的批评或适应人民的政治水平，那么国家便必然要陷入混乱的局面。

一九七六年

六　四

《商君书》的反智论

战国晚期所结集的《商君书》是一部重要的法家著作，其中对愚民政策有不同重点的发挥。《垦令》篇说：

无以外权爵任与官，则民不贵学问，又不贱农。民不贵学问则愚，愚则无外交，无外交，"则国安而不殆。民不贱农，则勉农而不偷。"国安不殆，勉农而不偷，则草必

垦矣。

高亨解“外权”为“外国势力”，大致可从。当时战国竞相招养游士，人民有了知识便有机会跑到外国的政治舞台上去，因此本国政府也就不得不“礼贤下士”，予以重用。这类在政治上可以兴风作浪的知识分子多了，便有动摇法家政治路线的危险，而人民放弃农耕去追求知识学问，对本国的农业劳动力也是一个损失。懂得了这个历史背景，便可知《垦令》篇作者的愚民论主要是为了防止知识分子和国外发生联系，影响到国内的政治路线。朱师辙《商君书解诂定本》注此段首句云：

> 权，势也。《管子·君臣》篇：以援外权；《任法》篇：邻国诸侯，能以其权置子立相。此管仲政策，禁臣民借外力干政得官。故商君亦用其策。言不以民之有外交势力者，而任爵与官，则民不贵学问，从事游说，而重农。

朱诂引《管子》为旁证，使我们知道法家路线的贯彻必须以禁止人民，特别是知识分子，与国外交通为其先决条件。理由很简单，法家是政教合一的，国内只有一种思想的标准，故能收“万众一心”之效。但国外的多重标准则无法加以控制。国内知识分子和国外的接触一多，在思想上便有了其他的立足点，就不免要对法家的路线提出种种疑问以至批评了。

《商君书》中的反智论以《算地》篇所言为最具代表性，其说如下：

> 夫治国舍势而任说（当作“谈”）说，则身修而功寡。故

事诗书谈说之士，则民游而轻其君；事处士，则民远而非其上；事勇士，则民竞而轻其禁；技艺之士用，则民剽而易徙；商贾之士佚其利，则民缘而议其上。故五民加于国用，则田荒而兵弱。谈说之士资在于口；处士资在于意；勇士资在于气；技艺之士资在于手，商贾之士资在于身。故天下一宅，而圜身资。民资重于身，而偏托势于外，挟重资，归偏家，尧舜之所难也；故汤、武禁之，则功立而名成。圣人非能以世之所易胜其所难也；必以其难胜其所易。故民愚，则知（智）可以胜之；世知，则力可以胜之。臣（按："民"字之形误）愚，则易力而难巧；世巧，则易知而难力。故神农教耕，而王天下，师其知也。汤、武致强，而征诸侯，服其力也。（按：末段自"故民愚"以下可参看《开塞》篇）

这段议论中特别提出战国时代五类分子（"五民"）来加以攻击。"诗书谈说之士"显然是指儒家，"勇士"则是游侠。儒、侠两种人是法家路线的大敌，故《韩非子》有"儒以文乱法，而侠以武犯禁"（《五蠹》篇）的名言。"处士"当指一般不作官的知识分子，自然可以包括一部分的儒家和道家在内。最后两类人即是工与商，法家和儒家同把他们看作社会上的寄生虫。所以韩非又说："夫明王治国之政，使其工商游食之民少。"（《五蠹》篇）但在这五类分子之中，知识分子（包括在朝的和在野的）显然是攻击的首要目标，因为喜欢批评的知识分子对法家政权的危害性最大，他们会导致人民"轻视国君"和"诽谤朝廷"。至于其他三类分子，细察其罪状，也都是属于动摇政权的基础一方面。追溯到最后，这五类分子的政治危害性无疑是来自一个共同的根源，即他们的专门知识或技能。所以最理想的情况是

人民都普遍地愚昧无知，这样他们就可以俯首贴耳地接受有智慧的君主的领导。但是如果情况不够理想，国内已有了大批的知识分子和专门技术人才，又怎么办呢？法家也并不在乎，他还有一套最后的法宝，那就是用武力来镇压。分析到这里，我们才能真正地懂得，为什么在法家政治路线之下，只有两类人是最受欢迎和优待的：农民和战士（可看《商君书》的《农战》篇）。在法家看来，前者不但是国家财富的创造者，而且还比较地缺少知识，安分守己；后者则是政权存在的最后保证。至于知识技能，虽然也很需要，但终以坏的影响太大，只好割爱。"故遣贤去知，治之数也"（《禁使》篇）。

一九七六年

六　五

韩非与后世皇帝的分别

我在《反智论与中国政治传统》中曾指出，西汉的皇帝从高祖到宣帝基本上都采用了法家路线。我这样说，当然决不意味着，这些皇帝都曾对法家的理论系统作过缜密的研究、适当的体会，然后才制定他们的政治路线。我一向认为，一切理论思想，对于专制的统治者而言都具有工具的价值。他们从思想家著作中所吸取的主要只是有利于他们夺取并维持权力的某些基本观念。至于这些观念在原来的理论系统中的真义和位置究竟如何，大权在握的人是决无兴趣理会的。因此如果我们认真地把韩非的政治理论和个别的皇帝所推行的法家路线加以对照，那么我们也无法否认韩非的思想在后世的实践中也

受到了歪曲。由韩非集其大成的法家思想是为君主专制而设计的，这一点是无可置疑的。不过在韩非的设计中，专制君主如果要长久保持他的权力必须兼用三种武器，第一是"势"，第二是"术"，第三是"法"。什么叫做"势"呢？韩非说：

> 夫有材而无势，虽贤不能制不肖。故立尺材于高山之上，下临千仞之溪，材非长也，位高也。桀为天子，能制天下，非贤也，势重也。尧为匹夫，不能正三家，非不肖也，位卑也。(《功名》)

所以"势"的主要涵义便是人君自处于至尊之地，居高以临下。换言之，便是"君尊臣卑"。这种"势"是决不能与臣下共享的，"权势不可以借人，上失其一，臣以为百"(《内储下》)。韩非对"法"与"术"则是对照着讲的。他说：

> 人主之大物非法即术也。法者编著之图籍，设之于官府，而布之于百姓者也。术者藏之于胸中，以偶众端，而潜御群臣者也。故法莫如显而术不欲见。(《难三》)

可见"术"即《主道》篇所说的"明君无为于上，群臣悚惧乎下"。因为深藏不露，所以表面上看起来好像是"无为"。后来像明太祖、成祖那种暗地伺察百官的办法便正是"术"的一种运用。

最值得注意的则是"法"。"法"当然涵有现代所谓法律的意思，不过法家的法律是严峻的，是罚重于赏的。"法"的另一涵义则正指客观化的官僚制度。从"编著之图籍，设之于官

府"的话来看韩非此处的"法"字，决不能解释为狭义的刑法。治国必须有一套客观有效的行政系统，这个道理韩非是完全了解的。这个有效性当然要仰赖于君、臣、民上下都尊重这种公开建立的制度。诚然，在法家的理论中，君主是超乎法律、制度之上的。但是为了充分地达到专制的效果，君主只有尊重法度才能把他的权力发挥到最大的限度。

根据上面这个简单的陈述，我们不难看到，后世的皇帝对韩非的"势"、"术"两件武器都已运用得非常到家，唯独对于"法"这一项却不能接受韩非的建议。为什么是这样呢？原因并不难寻找。韩非是思想家，他用冷酷的理智为君主专制作了最有效的设计，因此这套设计的完全实现也必须以冷酷的理智为前提。但在行动中的人却无法永远保持他的冷酷的理智，而握有绝对权力的人在行动中则更容易失去他的理智。艾克顿（Lord Acton）的名言说："权力腐蚀人，绝对的权力则绝对地腐蚀人。"韩非和后世皇帝的分别便在这里。

一九七九年

六　六

焚书

法家的反智论从来不是玄想，也不是情绪，它是从战国（特别是中晚期）的政治经验中逐步发展成熟的；韩非则运用他的冷酷的理智（cool reason）总结了以往的一切经验，而加以系统化，使它变成了专制政治的最高指导原则之一。秦始皇和李斯则又根据韩非所总结的原则而在全中国的范围内开创

了一个反智的新政治传统。"焚书"和"坑儒"这两件大事便是法家反智论在政治实践上的最后归宿。"坑儒"一案另有曲折，而且是偶发的事件，姑置不论。"焚书"则是秦代的基本政策，让我们看一看它的具体内容。《史记·秦始皇本纪》载李斯的奏议说：

> 古者天下散乱，莫之能一，是以诸侯并作，语皆道古以害今，饰虚言以乱实，人善其所私学，以非上之所建立。今皇帝并有天下，别黑白而定一尊。私学而相与非法教之制，人闻令下，则各以其学议之，入则心非，出则巷议，夸主以为名，异趣以为高，率群下以造谤。如此弗禁，则主势降乎上，党与成乎下，禁之便。臣请史官非秦记皆烧之。非博士官所职，天下敢有藏诗、书、百家语者，悉诣守、尉杂烧之。有敢偶语诗、书者弃市。以古非今者族。吏见知不举者与同罪。令下三十日不烧，黥为城旦。所不去者，医药卜筮种树之书。若有欲学法令，以吏为师。（按：引文据《李斯传》校订）

显见"焚书"令是完全针对当时一般知识分子批评法家路线而起。儒家当然首当其冲，那是毫无问题的。但诸子皆在焚毁之列，也已由"百家语"三个字完全证明了（也许法家的著作是例外）。明令不去的书籍只有秦代史乘和技术性的东西，则这一措施的思想性之强烈可想而知。秦廷发动"焚书"的唯一理由即是"主势降乎上，党与成于下"。那就是说，如果让以"私学"攻击皇帝所立之"法教"这种运动继续演变下去，上面将损害人主的威信，下面将造成知识分子的团结，其必然的结局便

是"君弱臣强"。我们在这里清楚地看到，法家的"尊君"论被它自己的逻辑一步一步地推向反智论：尊君必预设卑臣，而普遍地把知识分子的气焰镇压下去正是开创"尊君卑臣"的局面的一个始点。

"焚书"政策的实施是韩非的反智论的彻底胜利。李斯的奏议不但在精神上完全忠实于韩非的理论，而且在用词遣字等细节方面也谨守着韩非的原文。这一点，郭沫若在《韩非子的批判》中早已举例证明了。《韩非子》的《和氏》篇曾提到商鞅"燔诗书而明法令"。此说虽不见于《史记》或其他先秦典籍，然后世学者多信其为实录。这样说来，秦国已早有焚毁儒书的传统，韩非思想的影响也许不像想象中那么大。但是我很怀疑这是后世法家或韩非本人的"托古改制"。秦国一向是所谓"西戎之地"，在文化上很落后。在纪元前4世纪的中叶，儒家的诗、书纵已传至秦地，也不可能有太大的影响，以致成为商鞅变法的阻碍。若说《尚书》中有《秦誓》、《诗经·国风》中有《秦风》，即是商君所燔的诗、书，但那是秦人自己的东西。以"史官非秦记皆烧之"一条推之，可断其必无此事。所以我认为"焚书"的观念虽未必始于韩非，但李斯、秦始皇的推行焚书政策则恐怕正是受了韩非"燔诗书"一语的启示。

两千年来，韩非对于中国人政治生活的影响，远超出一般的常识了解之上。

一九七六年

六　七

儒学的性质

儒学不只是一种单纯的哲学或宗教，而是一套全面安排人间秩序的思想系统，从一个人自生至死的整个历程，到家、国、天下的构成，都在儒学的范围之内。在两千多年中，通过政治、社会、经济、教育种种制度的建立，儒学已一步步进入国人的日常生活的每一角落。我们常常听人说儒学是中国文化的主流。这句话如果确有所指，则儒学决不能限于历代儒家经典中的教义，而必须包括儒家教义影响而形成的生活方式，特别是制度化的生活方式。但是我们必须紧接着澄清两点必有的误会：第一，中国文化包罗甚广，自然不限于儒学。我们说儒学弥漫在中国人日常生活中的每一角落，并不意味中国文化整个是儒学的实现。事实上，在每一角落中我们也都可以找到非儒学的成分。不过整体地看，确没有任何其他一家的教义散布得像儒学那样全面。第二，我们并不天真地认为儒学在日常生活中的制度化即是儒学的充分实现，缘饰和歪曲都是制度化过程中所确实发生过的现象。儒学基本上是要求实践的，无法长期停留在思辨的层次，从个人的心性修养到制度化显然都是归宿到实践。观念一落实到生活中便必然会因种种主观和客观条件的限制而发生变化，因此歪曲更是不可避免的。

一九八八年

六　八

儒学的命运

宣扬儒家的人常常说:儒家拥有丰富的精神资源。如果仅仅作为一种模糊影响之谈,这句话是可以说的。但是我们不能不问:这一丰富的资源究竟"存在"于何处?我可以承认它"存在"于儒家经典之中,甚至也"存在"于现代论说之中,至于它是否"存在"于宣扬儒学的知识分子的"身体力行"之中,我已不敢轻易置答。但如果说今天十二亿中国人的"人伦日用"之中仍然"存在"着丰富的儒家价值,那便恰好和经验事实相反了。现在的问题是:现代儒学是否将改变其传统的"践履"性格而止于一种"论说"呢?还是继续以往的传统,在"人伦日用"方面发挥规范的作用呢?如属前者,则儒学便是以"游魂"为其现代的命运;如属后者,则怎样在儒家价值和现代社会结构之间重新建立制度性的联系,将是一个不易解决的难题。儒家并不是有组织的宗教,也没有专职的传教人员;而在现代社会中,从家庭到学校,儒家教育都没有寄身之处。一部分知识分子关于现代儒学的"论说",即使十分精微高妙,又怎样能够传布到一般人的身上呢?80年代新加坡"儒家伦理计划"的失败便是一个前车之鉴。

我只是一个学历史的人,又曾幸运地参与了儒家文化的最后阶段。对于传统儒家文化的优点和缺点,我都有一些切身的体验。我很了解"五四"时期反传统、反儒家的知识分子的内在根据,他们并不是"无的放矢"。但是我不能接受他们的极端立场和激越情绪。我不承认一切儒家价值都和现代文化处于

势不两立的地位。相反的，我认为儒学的合理内核可以为中国的现代转化提供重要的精神动力。然而我也不相信中国今天能够重建一个全面性的现代儒家文化。这是因为西方文化对于儒学的冲击远远超过了佛教的范围。如果借用《大学》的语言来表示，我们可以说，佛教的挑战主要在"修身"以下的节目之内，即正心、诚意、致知、格物。儒、释双方所争的关键是对"此世"取肯定或否定的态度。佛教否定"此世"，故根本不发生齐家、治国、平天下的问题。因此程、朱用《大学》作"间架"，即可重建"修己治人"的儒家规模。但西方文化的挑战则是全面性的，使《大学》的整体结构，从"三纲领"到"八条目"，无一节不发生动摇。一个多世纪以来，若干西方的观念和价值已传入中国，并在中国人心中生了根，而且最先接受这些观念和价值的正是晚清的儒家。所以中国的现代化已不可能完全排除西方文化的成分；儒家在现代化的过程中怎样和西方成分互相融合和协调才是问题的关键所在。但无论儒学怎样调整其结构，它在齐家、治国、平天下的领域中都已不可能像过去一样，继续运用《大学》的传统模式了。

一九九六年

六　九

古代儒学的三次困境

儒学在中国史上遭遇困境不自现代始。孔子之后有杨、墨，特别是墨家的挑战。这是第一次困境。汉晋之际有新道家反周孔名教的运动，这是第二次困境。这一次困境的时间特别

长，因为继反名教之后便是佛教长期支配中国的思想界和民间信仰。第三次困境发生在晚明。由于泰州学派的风行一时，遂有“三教合一”运动的兴起，李卓吾承王阳明之说而更进一步，公开宣称“不以孔子之是非为是非”。这次运动虽未如魏晋时代明标“反名教”之名，但实际也相去不远，所以才引起顾炎武、黄宗羲等人的大声疾呼，黄宗羲在《明儒学案·泰州学案序》中更明白地指出：泰州学派到了颜山农、何心隐诸人手上，“已非复名教所能羁绊”。

如果从历史背景着眼，我们不难看出，这三次反儒学的思想运动都爆发在中国社会解体的时代。解体的幅度有大有小，深度也颇不相同，因此对儒学的冲击也有或强或弱之异。但以现代眼光看，上述三次社会解体都没有突破中国文化传统的大格局。儒学在经过一番自我调整之后，仍能脱出困境，恢复活力。

一九八八年

七〇

现代儒学的困境

儒家思想在整个20世纪走过了一条漫长而崎岖的道路，而且直到最近几年，大体上说，这是一条下坡路。在本世纪即将结束的今天，我们应该可以超越一切激情和成见，重新估计儒家思想在下一个世纪的中国可能发挥什么样的作用。这里所用“可能”两个字是很吃紧的，因为我们必须将人的主观努力估计在内。如果中国人继续视儒学为现代化的障碍，那么我

们的估计便仅仅是一种可能性而已。

任何关于儒家前景的估计都不能不以儒家以往的历史为依据；只有以儒学的传统功能作对照，我们才能在儒学思想和现代社会之间试求一种整合的方式。

如所周知，儒家思想在传统中国社会的影响是无所不在的，从个人道德、家族伦理、人际关系，到国家的典章制度以及国际间的交往，都在不同的程度上受到儒家原则的支配。从长期的历史观点看，儒家的最大贡献在为传统的政治、社会秩序提供了一个稳定的精神基础。

但儒家之所以能发挥这样巨大而持久的影响则显然与儒家价值的普遍建制化有密切的关系。上自朝廷礼乐、国家典章制度，中至学校与一般社会礼俗，下及家庭和个人的行为规范，无不或多或少体现了儒家的价值。诚如史学家陈寅恪所指出："夫政治社会一切公私行动莫不与法典相关，而法典为儒家学说具体之实现。故二千年来华夏民族所受儒家学说之影响最深最巨者，实在制度法律公私生活之方面。"我所谓"建制化"或陈寅恪所谓"法典化"，都是取其最广义而言，并不如近人所说，儒家的建制化完全出于政治的动机，即为便于帝王统治而设计的。这种简单的概括与历史事实不符。广义的建制化是在长期历史演变中逐渐形成的，其动力主要来自社会与民间。我们也不能简单地把儒家思想和建制化截然分开，并进而肯定前者，否定后者。这是今天一般为儒家辩护者所最常采用的策略。从历史的观点看，这一二分法是不能成立的。儒家思想与建制化之间是一种理想与现实的关系，因此必然具有理想与现实之间的距离与紧张。但在具体的历史进程中，二者又是互相维系的。事实上，如果不是由于建制化的发展，儒家

思想便不可能成为中国文化中的主流了。

无论儒家建制在传统时代具有多大的合理性，自辛亥革命以来，这个建制开始全面地解体了。儒家思想被迫从各层次的建制中撤退，包括国家组织、教育系统以至家族制度等。其中教育系统尤为关键所在。儒家与有组织的宗教不同，它的思想传播中心不是教会组织面是各级的公私学校，而中国传统的教育则又直接与科举制度连成一体。1905 年科举的废止是儒家建制解体的一个最早的信号，其事尚在辛亥革命之前。

儒家建制不能适应现代社会是一个无可否认的事实。新式学校代科举而起，自然是一项重大的改进。但随之而来的则是儒家基本经典在新式教育中所占的分量越来越减轻。民国初年，中、小学堂的修身和国文课程中还采用了不少经训和孔子言行，"五四"以后一般中小学校教科书中所能容纳的儒家文献便更少了。

以上只是从传统教育建制的解体说明儒家思想在 20 世纪的困境。这和西方近代政教分离的情况截然不同，基督教与政治建制划清界线之后，仍有教会的建制作为它的托身之所，牧师继续在教堂中讲解教义；神学家也继续在神学院中阐释经典；而一般信徒阅读《新旧约》更未曾因政教分离而中断。相形之下，儒家思想与传统建制分手以后，则尚未找到现代的传播方式。康有为、谭嗣同等有鉴于此，所以才有组织"孔教会"的倡议。但由于历史和文化背景的不同，更由于儒家的根本性质与一般宗教截然有别，这一尝试终无所成。我曾将现代儒学比作"游魂"，其根据即在此。

今天我们首先必须认清儒家思想自 20 世纪初以来已成为"游魂"这一无可争辩的事实，然后才能进一步讨论儒家的

价值意识怎样在现代社会中求体现的问题。认清了这一事实，我们便不得不承认：儒家通过建制化而全面支配中国人的生活秩序的时代已一去不复返。有志为儒家"招魂"的人不必再在这一方面枉抛心力。但是由于儒家在中国有两千多年的历史，凭借深厚，取精用宏，它的游魂在短期内是不会散尽的。只要一部分知识分子肯认真致力于儒家的现代诠释，并获得民间社会的支持与合作（大陆上的民间社会现在也有开始复活的迹象），则在民间社会向公民社会转化的过程中儒家仍能开创新的精神资源。

一九九六年

七一

儒家的日常人生化

从历史上观察，儒家的日常人生化最迟在明清时代已开始萌芽。唐宋的儒家从全面安排生活秩序的观点出发，依然对朝廷抱着很大的期待，因此"圣君贤相"的格局在他们的政治理想中占据着中心的位置。杜甫的诗句"致君尧舜上，再使风俗淳"具体表达了这一向往。王安石以"贤相"自许，所以也要求宋神宗上法尧、舜，不能仅以汉唐为典范。南宋以后儒家虽已重视教育过于政治，但朱熹仍念念不忘以"正心、诚意"四字说皇帝。他发挥二程的主张，编成一部《四书》，首出《大学》为之纲领，于是"内圣外王"的儒家规模便清楚地呈现出来了。据朱熹自述，《大学》的注释是他平生最用心之所在，甚至死前尚在改定"诚意"章的注语。这正是因为《大学》的"三纲领"、"八

条目”最能表现儒家全面安排生活秩序的整体观念及其进行次第。总之，朱熹认为“道”的完全实现，最后还是需要一位“圣君”，因为权力中心之地，如果不能净化，则儒家建制的整体运作终将为之失灵。“得君行道”仍是儒家建制中一个不可或缺的环节。

但明、清以来，特别是王阳明以来的儒家显然有一个重要的转变。他们似乎不再把“道”的实现完全寄托在建制上面；对于皇帝以至朝廷的作用他们也不像宋儒那样重视。我们试比观朱熹和王阳明的文集，前者为向皇帝陈治道，上了无数“封事”或“札子”，而后者在这一方面几乎是一片空白。不但如此，朱熹的学说，无论是“修己”还是“治人”，主要是以皇帝以至士大夫为对象；王阳明的“致良知”则专就日常生活处指点，而且遍及于“愚夫愚妇”。所以王阳明要强调“与愚夫愚妇同的便是同德”。他又有诗句论“道”云：“不离日用常行外，直至先天未画前。”这是把先天妙道通贯到日用常行，尤其生动地说明了儒家日常人生化的动向，所以阳明的后学，特别是泰州王门，强调“满街都是圣人”的观念，又喜欢以“端茶童子”之类的眼前例子发明“良知”的妙用。

我们由此可以看出，儒家日常人生化带来一种重点的转移，以前儒者把希望寄托在上面的“圣君贤相”，现在则转而注重下面的普通百姓怎样能在日常人生中各自成圣成贤。王阳明用黄金比喻圣人，在此便显出了重大的意义。圣人如黄金，在成色不在分量。这就打破了以政治社会地位判断个人的价值的俗见。我们也可以说，阳明又回到了先秦儒家“人皆可以成尧舜”的原始命题。这是儒家的温故知新，而不是直线的新陈代谢。

明代中叶以后儒家的基础动向是下行而不是上行，是面对社会而不是面对朝廷。唐宋时代"致君尧舜上"的意识也渐渐淡薄了。试举一个有趣的例子：泰州王门的罗汝芳曾问张居正："君进讲时，果有必欲尧、舜其君意否？"张居正沉吟久之，答道："此亦甚难。"从这一番问答中，我们清楚地看到：不但问者已不相信"致君尧、舜"的儒家理论，而且答者也对此失去了信心。以张居正与万历的师生关系之深，在进讲时已不敢奢望能使青年皇帝成为"圣君"了。明清儒家不再期待"圣君"还有另一个理由，即他们已逐渐了解：普通百姓都能为自己的利益作最大的努力，这远比等待"圣君"从上而下的施德为可靠。所以顾炎武说："天下之人各怀其家，各私其子，其常情也。为天子为百姓之心，必不如其自为。此在三代以上已然矣。"这句话说得十分透辟。"三代以上"正是儒家所谓圣君尧、舜的时代，尧、舜为百姓之心尚且不如百姓自为，则后代的帝王便更不必说了。

明清儒家日常人生化发展至此事实上已打破了"内圣外王"的古老神话。在这个关键性的问题上我们不能不重新检讨一下《大学》的八条目，因为这是后世"内圣外王"说的最主要的文献根据。前面已提到，程、朱提倡《大学》确有他们的苦心。如果儒家思想必须通过政治建制而实现，则"内圣外王"说是有其坚强的理由的。但是一旦儒家因日常人生化而摆脱了政治建制的纠缠，那么整个情况便改变了。《大学》八条目是格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下，依照原文的次序，这似乎是一个由内而外的必然历程。修身以上属"内圣"的范畴，齐家、治国、平天下则是层层向外推扩，而所谓"外王"主要是指最后两项。明代有关《大学》的争议大体上集中在"内

圣"的功夫上面，其中"格物"两字尤其异说纷纭。现在为了讨论"内圣外王"说的方便起见，仅以修、齐、治、平为限，即以"修身"代表"内圣"(包括了格、致、诚、正)，以治、平代表外王，面齐家则为内圣与外王之间一种过渡。

依照一般的理解，"内圣"是"外王"的精神内核，故必先修身有成始能齐家，齐家有成始能治国，治国有成始能平天下。这个看法在儒家久已变成天经地义，几乎没有人曾对它正式提出过疑问，甚至在今天也还拥有不少信徒。但是明末清初的陈确，由于怀疑《大学》不是"圣经"，竟连带不相信古人修身与齐家、治国、平天下之间有必然的关联。他说："古之人慎修其身也，非有所为而为之也。而家以之齐，而国以之治，而天下以之平，则固非吾意之所敢必矣。"这一见解确有根据。孔子说："德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改，是吾忧也。"这正是视修身为目的，而不是实现"外王"的手段。孟子曾引当时的"恒言"云："天下之本在国，国之本在家，家之本在身。"这段话在字面上虽与《大学》的"修、齐、治、平"相似，但并不蕴涵《大学》原文中"内圣"必然推出"外王"的一番意思。《大学》中与孟子引言最相契的毋宁是"自天子以至庶人壹是皆以修身为本"那句话。

下及明清，谭嗣同则致疑于"齐家"何以能推至"治国"。他讨论"家齐而后国治，国治面后天下平"的问题说：

> 彼所言者，封建世之言也。封建世，君臣上下，一以宗法统之，天下之大宗也，诸侯、卿大夫皆世及，复各为其宗。……宗法行而天下如一家。故必先齐其家，然后能治国、平天下。自秦汉以来，封建久湮，宗法荡尽，国与家渺

不相涉。家虽至齐，而国仍不治，家虽不齐，而国未尝不可治。……大抵经传所有，皆封建世之治，与今日事势，往往相反，明者决知其不可行。

谭氏从历史观点解释《大学》的“家齐而后国治”，眼光甚为锐利。“五四”以后史学家也进一步支持了他的观察。如顾颉刚曾指出，《大学》中“齐家”并非一般人民之“家”，而是“鲁之三家”、齐之“高、国之家”，即“一国中之贵族，具有左右国之政治力量者”。

《大学》修、齐、治、平说的历史背景既获得澄清，“内圣”与“外王”之间自秦汉以后便已不可能存在着必然的联系，而历史事实也正是如此。明、清儒家日常人生化的大趋势更推远了修、齐和治、平之间的距离，以此为起点，我们才能进一步推测儒家的价值意识怎样在现代社会中落实的问题。

明清儒家曾提出了公与私的分际，自 16 世纪至 19 世纪论辩甚多，这一点早已引起现代学者的注意。儒家论“公”与“私”虽与西方近代所谓“公领域”和“私领域”不尽符合，但毕竟有可以相互发明的地方，我们不妨借用之以说明儒家的现代定位。如果继续运用《大学》的语言，我们可以顺理成章地把“修身、齐家”划归私领域，把“治国、平天下”划归公领域。这两个领域之间虽存在着千丝万缕的交涉，然而同时也存在着一道明确的界线。公领域不再是私领域的直接延伸，不过两个领域还是互有影响的。日常人生化的现代儒家只能直接在私领域中求其实现，它和公领域之间则是隔一层的关系。这大致类似西方现代政教分离的情况。换句话说，儒家在修身、齐家的层次上仍然可以发挥重要的作用，但相对于治国、平天下而

言，儒家只能以“背景文化”的地位投射间接的影响力。我们如此划分公私二领域并非完全效法西方，而是进一步发展明清以来儒家日常人生化的大潮流。西方在此仅处于参照的地位，这是上而所已明白指出的，而且日常人生化在原始儒家中也不是毫无根源的。试看《论语·为政》的记述：

> 或谓孔子曰：“子奚不为政？”子曰：“《书》云：‘孝乎唯孝，友于兄弟，施于有政。’是亦为政，奚其为为政？”

朱熹《集注》解释这一段话说：

> 《书》言君陈能孝于亲，友于兄弟，又能推广此心，以为一家之政。孔子引之，言如此，则是亦为政矣，何必居位乃为为政乎？

所以孔子也肯定修身、齐家具有自足的价值，不必一定要直接参政。这段话对于儒家价值意识的现代重建具有重大的启示作用。

西方基督教自宗教改革以来也走的是“肯定日常人生”的道路。新教反抗中古教会的建制化，让每一个基督徒都直接面对上帝，并执行上帝交给他的人间使命。这个使命可以是科学济世、企业成就、社会改进或任何其他有益于人类的工作。明清儒家日常人生化的具体内容虽与西方新教异趣，但以大方向而言，中西双方确有互相比照之处。这是至可惊异的。

一九九六年

七　二

人师与身教

修身是儒家的"为己"之学，但这不是杨朱的"为己"，也不是佛家所斥的"自了"。王安石说得最好：

> 是以学者之事，必先为己；其为己有余，而天下之势可以为人矣，则不可以不为人。故学者之学也，始不在于为人，而卒所以能为人也。今夫始学之时，其道未足以为己，而其志已在于为人也。则亦可谓谬用其心矣。(《临川先生文集》，卷六八《杨墨》)

王安石所发挥的正是"私领域"的成就怎样通向"公领域"的秩序的儒家观点，但是他的表达方式显已向现代迈进了一大步。传统儒家的"修己"与"治人"是站在社会上领导阶层(中国的"士"或西方所谓 elite)的立场上设论的，似乎已不适用于今天的民主时代。然而任何社会结构都离不开一个领导阶层，民主社会也不是例外。问题仅在于这个领导阶层怎样产生、怎样发挥其领导的效用而已。因此领导人物的品质即使在现代民主社会中也依然是一个十分严重的问题。只要社会上有领导人物，人民便必然会要求他们在道德上和知识上具备一定程度的修养。在这个意义上，儒家的修身论通过现代的转化与曲折也未尝不能继续在"公领域"中有其重要的贡献。传统儒家"有治人、无治法"的观念固然已失时效，但"徒法不足以自行"终究是一条经得起历史考验的原则。制度离不开人的

运作，越是高度发展的制度便越需要高品质的人去执行。美国人文主义思想家白璧德（Irving Babbitt）在《民主与领袖》(Democracy and Leadership）的名著中特别以孔子与亚里斯多德并举，使东方与西方的人文精神互相补充。他的主要论点便在于孔子之教可以造就民主领袖所最需要的"人的品格"(man of Character)。孔子主张"以身作则"(exemplification)，其结果是塑造出"公正的人"（just man）而不仅仅是"抽象的公正原则"（Justice in the abstract)。在白璧德看来，这才是民主社会的唯一保障。这岂不是"徒法不足以自行"的现代翻版吗？我们不要因为白璧德是保守主义者便对他的论点加以鄙弃，最近美国一位最负盛名的自由派史学家便重估了《民主与领袖》一书的价值。他特别欣赏白璧德关于"培养智慧"(cultivation of wisdom）的灼见。如果人类不知培养智慧以自我克制，而一味追逐更大的权力，则其结局将和原子能失控一样，必然使自己从地球上爆炸得一干二净（见 Arthur M. Schlesinger. Jr., The Cycles of American History)。"培养智慧"即王安石所谓"学者之事，必先为己"，承担领导任务则是"为己有余，则不可以不为人"了。

白璧德所重视的"以身作则"即是传统所谓"经师不如人师""言教不如身教"，这确是儒学的一大特色。儒家千言万语无非是要我们把做人的道理溶化在"日用常行"之中。征诸历史，儒学的起信力量往往系于施教者的人格感召和受教者的善疑会问。一往一复之间，新信仰才能迸出火花。如果鉴往足以知来，儒学在 21 世纪是否会获得新生，恐怕还要看有没有大批的新"人师"新"身教"不断涌现。

一九九五年

七　三

儒家的刚毅进取精神

胡适在《说儒》一文中曾表示过一种意见，他认为孔子的最大贡献是把殷遗民那种"柔顺取容"的"儒道"改造为"弘毅进取"的"新儒行"。胡氏的历史推论似不可信，此处不必旁涉。但他用"弘毅进取"来刻画孔子以下儒家理想"君子"的精神却是有根据的。孔子说："刚毅木讷近仁。"（《子路》）又说："吾未见刚者。"或对曰："申枨。"子曰："枨也欲，焉得刚？"（《公冶长》）孔子的"仁"是刚性的，但只有在"仁者"或"君子"净化了一己的种种不正当的私欲之后才能挺立起来。具备了这种刚毅的精神，"君子"便能在"仁"的实践方面永不息止地勇猛精进。所以孔子又特别推重"进取"的精神。

> 子曰："不得中行而与之，必也狂狷乎！狂者进取，狷者有所不为也。"（《子路》）

"中行"当然是"君子"最理想的境界，但是并不能期望人人都能达到。退而求其次，则是"狂"与"狷"，前者是积极地"进取"，而后者则是消极地"有所不为"。而在孔子的心目中，"进取"又是比"有所不为"更高的一种价值。关于这一点，孟子曾有明确的诠释。孟子说：

> 孔子"不得中道而与之，必也狂獧（同"狷"）乎！狂者进取，獧者有所不为也"。孔子岂不欲中道哉？不可必得，

故思其次也。……狂者又不可得，欲得不屑不絜之士而与之，是獧也，是又其次也。(《孟子·尽心》下)

所以在"进"与"止"之间，孔子毫不迟疑地选择"进"，而不取"止"。"子曰：'譬如为山，未成一篑，止，吾止也。譬如平地，虽覆一篑，进，吾往也。'"(《子罕》)他慨叹颜回早死，也说："惜乎！吾见其进也，未见其止也。"(《子罕》)

这种刚毅进取的精神已充分地体现在孔子一生的道德实践之中。"叶公问孔子于子路，子路不对。子曰：'女奚不曰，其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔。'"(《述而》)这是孔子最确切的自道，正可以和他"吾十有五而志于学"(《为政》)的自述合参。当时一般人虽未必了解孔子一生努力不懈的意义，但终不能对他这一精神完全视而不见："子路宿于石门。晨门曰：'奚自？'子路曰：'自孔氏。'曰：'是知其不可而为之者与？'"(《宪问》)

"知其不可而为之"是旁观者的话，但比出自孔子之口还更有力量。借用孔子自己的话说："我欲载之空言，不如见之于行事之深切著明也。"(《史记·太史公自序》)孔子的弟子和后世儒者都谨守此一精神而各有不同的发挥。曾子说："士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？"(《泰伯》)孟子说："居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道；得志，与民由之；不得志，独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫。"(《滕文公》下)朱子《集注》曰："广居，仁也。正位，礼也。大道，义也。与民由之，推其所得于人也；独行其道，守其所得于己也。"这是确解。而"富贵"以下三句也恰可为孔子"无欲则刚"的说法作注脚。

荀子也说："君子敬其在己者，而不慕其在天者，是以日进也。"（《天论》）

这也是儒家"刚毅进取"的精神的一种具体表现。《易经》乾卦的"象"辞曾有下面这句形容"君子"的话："天行健，君子以自强不息。"这是后世儒家以"人道"上配"天道"后的说法，这就为"君子"的"刚毅进取"增添了一重"天道"的保证，但在精神上仍是孔子"吾见其进，未见其止"的继续。

一九八五年

七　四

经世致用

儒家自始即是一种有体有用之学。宋代儒学复兴尤在体用并重上面见精神。所以胡瑗在苏州与湖州任教，立"经义"与"治事"二学，一方面讲明六经，一方面习治民、御寇、水利等实事，他的学生刘彝说：

> 圣人之道，有体、有用、有文；君臣父子仁义礼乐，历代不可变者，其体也；诗书史传子集，垂法后世者，其文也；举而措之天下，能润泽斯民，归于皇极者，其用也。（《宋元学案》卷一《安定学案》）

可见儒学之用决不专在少数知识分子"成德"或"成学"一方面，其最终目的是要"措之天下，润泽斯民"。这便是所谓"经世"或"经世致用"。《中庸》"君子尊德性而道问学"一语明明是

指社会上领导人物的个人修养而言，不过是"经世"之前的准备工作而已。王安石变法是儒家"措之天下，润泽斯民"规模最大的一次实验，但是不幸而失败了。他在《秣陵道中口占》中发出"经世才难就"的慨叹；这句诗最生动地说明了儒家"经世"理想在政治领域内所碰到的挫折之大。南宋以后儒学之所以逐步转为内倾正是这一挫折的必然后果。再从儒学的全面发展来看，宋明理学至刘宗周而止是具有重大的象征意义的。在刘氏的系统中，本体收缩至"意根"，功夫收缩至"慎独"，这就表示出儒学在外在世界受到重重挫折之余，不得不退归内心世界，最后竟退至无可再退之境。

孔子曾说："如有用我者，吾其为东周乎？""吾岂匏瓜也哉？焉能系而不食？"(《论语·阳货》篇)这是儒家本有的一种"用"的冲动。孔子又说："用之则行，舍之则藏。"(《论语·述而》篇)可见"藏"是不得已，属第二义；"用"是正常的期待，属第一义。明代以来，中国专制传统发展到最高峰，儒者不能"行"其道于外，只有"藏"其心于内，这是一种无可奈何的遭遇。但儒家并未完全丧失其原始的"用"的冲动，因此每当政治社会危机深化之际，"经世"的观念便开始抬头，明末与清末都是显例。

一九八二年

七 五

借修身以取誉

中国知识分子虽然自始便有重视"修身"的传统，但是我们绝不能因此肯定他们人人都在精神修养上有了真实的造

旨。事实上，在战国中晚期“修身”不但已成为“士”的标记，而且世主也以此为取“士”的标准。“修身”既入于利禄之途就必然不免要流为虚伪。《淮南子·主术训》篇末云：

> 士处卑隐，欲上达必先反诸己。上达有道，名誉不起而不能上达矣。取誉有道，不信于友，不能得誉。信于友有道，事亲不悦，不信于友。说亲有道，修身不诚，不能事亲矣。诚身有道，心不专一不能专诚。道在易而求之难，验在近而求之远，故弗得也。

这段话已明白显示修身是取誉的手段；取得名誉之后，“士”才有上达的机会。《淮南子》成书已在正心诚意说流行之世，因此文中归宿于“心专始能诚”。从“修身”转至正心、诚意也有一个发展的过程，可以说明知识分子向自身寻求“道”的保证之不易。荀子深斥当时处士“心无足而佯无欲”，“行伪险秽而强高言谨悫”（《非十二子》篇）。足证“修身”早已流入虚伪了。所以战国晚期讲“修身”的人愈转愈内向，《大学》所言“欲修其身者，先正其心，欲正其心者，先诚其意，欲诚其意者，先致其知”，即是这一内向发展的高峰。不但儒家如此，其他学派的修养论也有同样的倾向。《管子·心术下》说：“心之中又有心，意以先言，言然后形，形然后思，思然后知。”姑不论这两家的功夫论有何异同与交涉，其同为层层向内则是完全一致的。总之由于“道”没有外在的、客观的保证，知识分子不得不走“修身以立道”的内倾路线，最后终于归宿到“心之中又有心”上去了。

一九八二年

七 六

枉道而从势的社会原因

由于中国的"道"缺乏有形的约束力，一切都要靠个人的自觉努力，因此即使在高级知识分子群中也有许多人守不住"道"的基本防线。孟子已斥公孙衍、张仪为"以顺为正，妾妇之道"（《孟子·滕文公》上）。荀子更对当时许多"仕士"和"处士"的丑行毫不保留地予以暴露（《荀子·非十二子》）。至于散在贵族私门的那些大量的"食客"，自然越发经不起典型标准的衡量了。但是现代史学家的任务也同样不是谴责历史上的人物。最重要的是怎样去说明这种历史现象。因此我们便必须回到社会史的领域去寻找线索。

古代知识分子从"封建"身份中解放出来之后，虽然在精神上能驰骋于自由的王国，在现实生活上却反而失去了基本的保障，不像以前的"士"大体上都是"有职之人"，极少有失位之事。战国时代的知识分子号称"游士"固与周游列国有关，但也未尝不是因为他们没有固定的经济基础之故。苏家的人对苏秦说：

> 周人之俗，治产业，力工商，逐什二以为务。今子释本而事口舌，困不亦宜乎！（《史记·苏秦列传》）

此时知识分子已成为"四民之首"。其余三民都各有本业，唯独"士"的凭借是他的知识和技能，不能不靠"口舌"来谋生。这在当时知识分子大量涌现而竞争激烈的时代是十分不容易

的事。李斯将西入秦游说，辞其师荀卿曰：

> 斯闻得时无怠，今万乘方争时，游者主事。今秦王欲吞天下，称帝而治，此布衣驰骛之时而游说者之秋也。……诟莫大于卑贱，而悲莫甚于穷困。久处卑贱之位，困苦之地，非世而恶利，自托于无为，此非士之情也。（《史记·李斯列传》）

李斯的话其实说得很沉痛，足以说明一般知识分子在现实生活中所承受的巨大压力。从社会来源说，战国知识分子不出没落贵族和下层庶民两大范畴，但他们几乎都已贫穷到"无以为衣食"的境地。历史上的例子很多，都可为李斯的话作注脚。在这种情况之下，要求所有的知识分子都保持以道自重的节操是不可能的。孟子所谓"无恒产而有恒心"，事实上只能期之于极少数突出之"士"，因此带有"典型"的意义，而无普遍的意义。这不仅中国古代知识分子为然，古今中外亦莫不皆然。不过在中国的"道"缺乏形式约束的特殊状态之下，"枉道而从势"或"曲学以阿世"更为方便罢了。

一九八一年

七 七

以势驭道

先秦时期的一般知识分子，都游于各国王侯之门，上者猎取卿相，下者亦可获得衣食；而知识界领袖如稷下先生之流则

更受到君主的特殊礼遇。但是这种情况之所以出现则有其特定的历史条件，即列国间的激烈竞争。在争霸的迫切要求下，各国君主不但需要种种知识与技能，而且更需要"道"的支持。及至秦汉统一，政治形势为之大变，四方游走的知识分子显然成为一股离心的社会力量，而不利于统一。大一统的政权也同样不能容忍众"道"纷然杂陈的局面。因为众论纷纭不免破坏人民对统一的政治权威在精神上的向心力。所以秦国在霸局既定之后即下"逐客"之令，要把来自各地的游士都驱逐出境，而统一天下之后则更进一步要以"势"来统一"道"。李斯请禁私学的奏议说：

> 古者天下散乱，莫之能一，是以诸侯并作，语皆道古以害今，饰虚言以乱实，人善其所私学，以非上之所建立。今皇帝并有天下，别黑白而定一尊。私学而相与非法教之制，人闻令下，则各以其学议之，入则心非，出则巷议，夸主以为名，异趣以为高，率群下以造谤。如此弗禁，则主势降乎上，党与成乎下，禁之便。(《史记·秦始皇本纪》、《李斯列传》)

这一篇奏议古今熟诵，但是很少人了解它是系于先秦以来"道"、"势"消长的关键性的文字。法家不师古，历史文化传统对他们而言是没有真实意义的。故他们即以今王之"法教"为"道"之所在。换句话说"道"是从"势"中派生出来的。奏文中所言"道古以害今"、"各以其学议之"，都是指秦廷博士而言的。博士虽起于六国之末，但其详已不可考。我们所知的博士制度则是秦代所创建而汉人因之。司马彪《续汉书·百官志》

“博士”条本注云：

掌教弟子，国有疑事，掌承问对。（《百官》二）

“掌承问对”即是稷下先生的“不治而议论”，所以“人闻令下，则各以其学议之”，可见博士仍继承了先秦知识分子批评政治的传统。《水经注》“淄水”条注云：

汉以叔孙通为博士，号稷嗣君。《史记音义》曰：欲以继踪齐稷下之风矣。（《永乐大典》本卷十一）

可见博士与稷下先生确有制度史上的渊源，但以政治功能而论，二者却大不相同：稷下先生“不治”、“不宦”，俨然与君主为师友；博士则已正式成为臣僚，不复能恃“道”与帝王的“势”抗礼了。尽管如此，博士承自稷下的议政之风，仍不能见容于大一统的政权，“势”长“道”消的情形于此可见一端。汉代自武帝以后独尊儒术，孔子之“道”至少在表面上已成为正统。这可以说是汉比秦高明之处。但是和先秦时代相较，“道”在汉代的地位则已远不足与“势”相颉颃。班固《典引》云：

天乃归功元首，将授汉刘，俾其承三季之荒末。……故先命玄圣，使缀学立制。宏亮洪业，表相祖宗。……虽皋、夔、衡、旦，密勿之辅，比兹褊矣！（《文选》卷四十八）

这里的“玄圣立制”自是指孔子为汉立法那一套说法而言。但孔子的地位仅相当于皋、夔、衡、旦之类的帝王辅弼，是

汉臣而不是帝师。这与先秦儒者谓“夫子贤于尧、舜”(《孟子·公孙丑》上)或“孔子当圣王”、“为天子”(《墨子·公孟》篇),相去真不可以道里计了。清代的雍正说:“使孔、孟当日得位行道,唯自尽其臣子之常经,岂有韦布儒生要自做皇帝之理?”(《大义觉迷录》卷二)从汉到清,政统给道统所正式规定的位置大体上就是如此,虽则这种片面的定位并未获得道统方面的承认。

一九八一年

七 八

叔孙通

汉代第一个在政治上得意的儒生是高祖时代的叔孙通。我们知道刘邦是最鄙视儒生的,但叔孙通居然用“朝仪”这件事得到了刘邦的赏识。原来刘邦虽做了皇帝,而同他一齐打天下的功臣却都不知礼节。史称“群臣饮酒争功,醉或妄呼,拔剑击柱,高帝患之”(《史记·叔孙通传》),于是叔孙通提议由他到鲁地去征召他的弟子来“共起朝仪”。他说他愿意“采古礼与秦仪杂就之”。他是否有“古礼”作根据似乎大为可疑,因为鲁地有两个儒生便拒绝受召。他们对叔孙通说:“公所为不合古,吾不行。公往矣,无污我!”但是叔孙通曾任秦廷博士,他所说的“秦仪”恐怕确是货真价实的。由此可见他为汉廷所订的朝仪其实即是秦廷那一套“尊君卑臣”的礼节。难怪在施行了之后刘邦要说:“吾乃今日知为皇帝之贵也。”南宋时朱熹便看穿了叔孙通的把戏。朱子说:

叔孙通为绵蕝之仪，其效至于群臣震恐，无敢失礼者。比之三代燕享，君臣气象，便大不同。盖只是秦人尊君卑臣之法。（《朱子语类》一三五卷）

叔孙通的"尊君卑臣"手段尚不止此。后来汉惠帝继位，在长安的未央宫和长乐宫之间造一条路，已经动工了，叔孙通向惠帝指出这条路设计得不妥，会影响到高祖的庙。惠帝倒肯接受批评，立刻就要毁掉已造成的路段。但是叔孙通却又不赞成，他说："人主无过举。今已作，百姓皆知之；次坏此，则示有过举。"这就是说，皇帝是永远不会犯错误的。即使真是错了，也不应公开地纠正，使人民知道皇帝也有过错，所以皇帝必须用其他曲折的方式来补救自己已犯的过失。"人主无过举"这句话从此变成皇帝的金科玉律，皇帝的尊严真是至高无上的了（这句话据褚少孙补《史记·梁孝王世家》是周公对成王讲的，但我看正是叔孙通一类儒者造出来的，为的是和法家争结帝王之欢）。太史公说："叔孙通希世度务，制礼进退，与时变化，卒为汉家儒宗。"这位"与时变化"的"圣人"把"尊君卑臣"变成儒家政治制度的一部分，他是汉代第一个法家化的"儒宗"。

一九七六年

七　九

公孙弘

中国历史上第一个"封侯拜相"的儒生是汉武帝时代的公孙弘。《史记·平津侯列传》说：

> 丞相公孙弘者，齐菑川国薛县人也。字季。少时为薛狱吏。……年四十余，乃学《春秋》杂说。……弘为人恢奇多闻，常称以为人主病不广大，人臣病不俭节。……每朝会议，开陈其端，令人主自择，不肯面折庭争。于是天子察其行敦厚，辩论有余，习文法吏事，而又缘饰以儒术，上大说之。二岁中，至左内史。弘奏事，有不可，不庭辩之。尝与主爵都尉汲黯请间，汲黯先发之，弘推其后，天子常说，所言皆听，以此日益亲贵。尝与公卿约议，至上前，皆倍其约以顺上旨。

公孙弘真可以说是中国政治传统中"两面派"的开山大师。他的"人主广大，人臣俭节"的主张把"尊君卑臣"的原则更进一步地推广到君与臣的生活方式之中；他不肯"面折庭争"便是要阉割先秦儒家的"谏诤"传统。总而言之，在任何情形之下他都不愿意损伤君主的尊严。

清代的学者如何焯和沈钦韩都力辨公孙弘本是杂家或刑名（法）家，并非真儒者，其实这一点并非关键的所在。公孙弘的同乡老前辈，即景帝时和黄生争"汤武受命"的辕固生，曾同他一道被征到汉庭，辕固生那时已九十余岁，他警告公孙弘

道："公孙子，务正学以言，无曲学以阿世！"（《史记·儒林传》）可见这位坚持原则的老儒早已知道公孙弘是靠不住的了。但是公孙弘之所以能致身卿相，却正是由于他打的是儒家的招牌。《儒林传》中保存了他请立太学的一篇文献，读起来岂不句句讲的是儒家"礼乐教化"的道理？《儒林传》说："公孙弘以《春秋》、白衣为天子三公，封以平津侯。天下学士靡然乡风矣。"大批的法家改头换面变成了儒生，更加速了儒学的法家化。

一九七六年

八〇

南朝清谈

陈寅恪先生论魏晋清谈的演变说：

> 当魏末西晋时代即清谈之前期，其清谈乃当日政治上之实际问题，与其时士大夫之出处进退至有关系，盖借此以表示本人态度及辩护自身立场者，非若东晋一朝即清谈后期，清谈只为口中或纸上之玄言，已失去政治上之实际性质，仅作名士身分之装饰品者也。（《陶渊明之思想与清谈之关系》）

陈先生分清谈为前后两期，以晋室南渡为断，从政治上自然与名教之争来说，无疑是有坚强的根据的。但东晋一朝的清谈也不全是"口中或纸上之玄言"，"仅作名士身分之装饰品"。

东晋仍然有自然与名教之争，不过不在政治领域，而在社会秩序，特别是家族伦理方面。其具体的表现即是情与礼的冲突。因此东晋清谈仍然有一部分与实际生活有关。仅就《世说新语》所记者观之，如支遁《逍遥论》、王坦之《沙门不得为高士论》（《轻诋》篇）、王导好言《声无哀乐》、僧意与王脩关于圣人无情有情之辩，都不能说与实际生活毫不相干（参看我的《名教危机与魏晋士风的演变》一文）。但南朝以下清谈确是越来越变成"口中或纸上之玄言"了。王僧虔"客至之有设"的比喻便反映了这一情况。《诫子书》中的清谈已纯是一种"智力游戏"了（唐翼明《魏晋清谈》发挥此义颇详）。《书》中说："谈故如射，前人得破，后人应解，不解即输赌矣。"这段话也特别值得注意。此处的"射"即是《颜氏家训·杂艺》篇的"博射"；这不是兵射，而是士大夫游戏的一种（参看周一良《魏晋南北朝史札记》"博射"条）。"博"字此时可能已有"赌"义，不是"六博"之"博"了。《南齐书》卷三五《武陵昭王晔传》："后于华林赌射，上敕晔垒破，凡放六箭，五破一皮，赐钱五万。"即是"前人得破"之"破"。"后人应解"之"解"不解，俟考。清谈如射，赌胜负，所以是一种游戏。当时门第名士的各种杂艺无不可赌，支道林以围棋为"手谈"（《世说新语·巧艺》），故有"赌墅"、"赌郡"的故事。书法也可赌，王僧虔曾与萧道成"赌书"（《南齐书》本传）。但清谈以"学"为本，地位最高，因此不列于"艺"中。当时门第中人以清谈的胜负定子弟优劣。清谈既为门第升沉之所系，为父兄者自不能不责望子弟精通三玄。王僧虔《诫子书》便是在这种文化背景之下撰写的。所以《书》末语重心长地说：

或有身经三公，蔑尔无闻；布衣寒素，卿相屈体。或父

子贵贱殊，兄弟声名异。何也？体尽读数百卷书耳。

这数百卷书便是上面所说的《易》、《老》、《庄》三玄和有关的"论注百氏"了。只有精读了这些书才能在清谈时不为人所屈。清谈诚是一种游戏，然而却又是门第人生中最严肃的一种考验。钱宾四师《略论魏晋南北朝学术文化与当时门第之关系》对王僧虔《诫子书》有十分亲切的观察。他说：

> 细玩僧虔此书，可见当时清谈，正成为门第中人一种品格标记。若在交际场中不擅此项才艺，便成失体，是一种丢面子事。故云如客至之有设。……当时年长者应接通家子弟，多凭此等话题，考验此子弟之天姿与学养。故当时门第中贤家长必教戒其子弟注意此等言谈材料，此乃当时门第装点场面周旋酬酢中一项重要节目，故既云谈何容易，又说端可复言未尝看邪。风气所趋，不得不在此方面用心。其实在魏晋之际，时人所以好言庄老虚无，又所以致辨于才性四本及声无哀乐等问题者，此皆在时代苦闷中所逼出一套套思想上之新哲理与新出路。当时人确曾在此等问题上认真用心思。至后则仅剩下这几个问题，用来考验人知也不知，答应得敏速利落与否，仅成门第中人高自标置之一项凭据。……任彦升《为萧扬州作荐士表》有云：
>
> 势门上品，犹当格以清谈；英俊下僚，不可限以位貌。此见当时人实以清谈为门第中人考验够格与否之一种标准也。则当时门第有清谈，岂非如此后考场中之经义与八股，唯一出政府功令，一属社会习尚，不同在此而已。（收

入《中国学术思想史论丛》三)

此一观察也强调清谈有初期与后期的分别，与陈寅恪先生所论大端相合，但着眼点在社会习尚，可补陈先生过分看重政治之偏。钱先生以后世考场中之经义与八股为比拟，说明南朝清谈在思想上已失去创造力，尤为允切而生动。唯所引任彦升《荐士表》中之"清谈"一词则当作"清议"解，指中正定品，与玄学清谈的涵义有别(参看唐长孺《清谈与清议》一文，收在《魏晋南北朝史论丛》)。但钱先生的整体论断并不因此而失效。

以历史分期而言，我也可以接受陈寅恪先生把魏——西晋和东晋——宋初分成两个不同的阶段。但我认为清谈还有第三个阶段，即南朝以下才真正是后期。陈先生的后期其实只能算是中期。王僧虔拟清谈于"客至之有设"才完全符合陈先生所谓"口中或纸上之玄言"和"名士身分之装饰品"。庄、老玄言在三世纪时本是最具破坏力的一股激进思潮，汉末的名教秩序在相当大的程度上便是被它摧破的。但到了五世纪之末，庄、老已完全失去批判的光芒，仅成为门第中人的谈资了。要了解这个变化，我们必须研究其间两百年社会和文化从解体到重建的过程，儒家的礼制革新和佛教的济俗都有密切的关系。这当然已远远超出本文的范围。《金楼子》卷四《立言》篇云：

> 世有习干戈者，贱乎俎豆；修儒行者，忽乎武功。范宁以王弼比桀纣，谢混以简文方赧献，李长有显武之论，文庄(按："度"字之误。文度，王坦之字)有废庄之说，余以为不然。余以孙、吴为营垒，以周、孔为冠带，以老庄为欢宴，

以权实为稻粮，以卜筮为神明，以政治为手足。一围之木持千钧，五寸之键制开阖，总之者明也。

梁元帝(508—546)欲恃一心之明总揽文治武功与一切学术，其志量甚宏，此处可以置之不论。但文中"以老庄为欢宴"一语颇能说明老庄在南朝晚叶帝王以至士大夫心中所占的位置。原来在他们的日常人生中，老庄是和"欢宴"结合在一起的。这句话恰好可以用来注解王僧虔《诫子书》中"如客至之有设"和"岂有庖厨不修，而欲延大宾者"。

一九九二年

八一

唐、宋、明三帝《老子》注中之治术发微

据唐玄宗《道德真经疏》卷首所附之《外传》(《道藏》第358册洞神部，玉诀类，页2a)，帝王之注老者以梁武帝萧衍为最早，其书凡四卷，"证以因果为义"。稍后又有梁简文帝萧纲作《老子述义》十卷，但两书今已失传(按:《隋书·经籍志》三，列有梁武帝《老子讲疏》六卷及简文帝《老子私记》十卷，卷数与书名略有异同)。《道藏》所收帝王注解《老子》者仅有唐玄宗、宋徽宗及明太祖三家(参看柳存仁《道藏本三圣注道德经之得失》,《崇基学报》第9卷第1期，1969年11月)。以下仅就与"反智论"题旨相关者引诸帝解老之文若干条，以略见《老子》思想与传统治术之关系，其余不能详及也。

我在《反智论与中国政治传统》中曾引《老子》的"夫天下，

神器也，非可为者也。为之者败之，执之者失之"，唐玄宗和明太祖两人对此条的疏释各具妙谛。此条至"为之者败之"止，玄宗疏曰：

> 天下大宝之位所以不可力为也者，为是天地神明之器将以永终圣德之君，而令流布恺悌之化。岂使凶暴之夫力为，而得毒螫天下乎？是知必不可为，为亦必败。此戒奸乱之贼臣也。（《唐玄宗御制道德真经疏》，《道藏》356册，卷4，页7b）

至"执之者失之"句，则曰：

> 人君者或拨乱反正，或继体守文，皆将昭德塞违，恤隐求瘼。或执有斯位，凌虐神主，坐令国乱无象，遂使天道祸淫，神怒人怨，是生灾沴，乱离斯作，谁奉为君？当失斯位矣。此戒帝王也。（同上，页8a）

今按：《老子》原文显是作为一种普遍命题而提出的，"为者"、"执者"何尝分别指臣下与君主而言？玄宗此疏最能表现帝王对"神器"的患得患失之情。他一方面怕贼臣造反抢他的帝位，另一方面又怕自己弄得不好要失去大宝。玄宗之注与疏皆成于开元时（参看柳存仁文），以上疏语实不啻为其后安禄山之乱作预言也。但玄宗论"执之者失之"一段仍流露出唐初君权在社会压力下深自抑制戒惧的精神，与同时李华《中书政事堂记》所论"议君"诸端互为呼应，至堪玩味。

明太祖注同条则说：

此老子自叹之辞。朕于斯经乃知老子大道焉。老子云：吾将取天下而将行又且不行，云何？盖天下、国家神器也。神器者何？上天后土，主之者国家也。所以不敢取。乃曰：我见谋人之国未尝不败。然此见主者尚有败者，所以天命也。老子云：若吾为之，唯天命归而不得已，吾方为之。（《大明太祖高皇帝御注道德真经》，《道藏》第354册，卷上，页30b）

明太祖是开国之君，所以此注特别强调他之拥有"神器"是"天命所归"。他用"天命"来注释此节已属奇谈，而复郑重地说："朕于斯经乃知老子大道焉。"他心中的老子之"道"究竟是怎样一回事便不难推知了。他注"古之善为士者，微妙玄通，深不可识"一大段有云：

君子之人怀仁坚志，人轻不可得而知彼之机，故设七探之意，使欲知彼之机尤甚难知。盖欲使后人修道坚如是也。又以犹豫二兽名于其中，又以整然之貌见之，加以怠慢之情合之，添淳淳然混之，亦声势以动之，侮以喧哗窥之。凡如此者有七，终不得其真情。（同上，卷上，页14b）

此处所说的正是"君人南面之术"，即帝王如何用权谋术数来控驭臣下。司马迁曾叹道："而老子深远矣！"明太祖才真正窥见了此种"深远"之境。臣下尽管设"七探"来测君上之机，而君上仍必须不动声色。这也正是韩非所说的"术不欲见"，和"明君无为于上，群臣悚惧乎下"。柳存仁说："自有谈道家阴柔

之术以来，未有如此处所言之豁朗者也。"（前引文，页5）这是一针见血的话。

关于《老子》"不尚贤，使民不争"一点，宋徽宗的解释比较值得注意。他说：

> 尚贤则多知，至于天下大骇，儒墨毕起。……不尚贤则民各定其性命之分，而无所夸跂，故曰不争。……庄子曰：削曾、史之行，钳杨、墨之口，而天下之德始玄同矣。（《宋徽宗御解道德真经》，《道藏》第359册，卷一，页5b）

宋徽宗引《庄子·胠箧》篇之语注"不尚贤，使民不争"，颇显露时代的背景（按："曾、史之行"指"曾参行仁、史鳅行义"而言）。北宋思想比较自由活泼，因此有学派之争和党派之争，徽宗殆深感于此，而兴统制思想之念。至于明太祖，则君权独运的局面已成，在文字狱的压力之下士大夫早已噤若寒蝉。所以明太祖反而不再觉得"钳杨、墨之口"是什么问题了（关于明初文字狱的情况，参看顾颉刚《明代文字狱祸考略》，《东方杂志》32卷，14期，民国二十四年七月；吴晗《朱元璋传》，新中国书局，1949年7月再版，页210—222）。

三帝论"愚民"问题，合而观之，也甚有趣。老子"为道者非以明民也，将以愚之也"一节，唐玄宗注曰：

> 人君善为道者，非以其道明示于民，将道之以和，使归复于朴，令如愚耳。（《唐玄宗御注道德经》，《道藏》第355册，卷四，页7a）

宋徽宗生当儒学复兴之世，则引孔子语解之曰：

民可使由之，不可使知之。古之善为道者使由之而已。（前引书卷四，页 9b）

两帝在采用愚民政策这一点上主张是一致的。相形之下，明太祖的心思便复杂得多。他说：

老子言大道之理务欲使人君君、臣臣、父父、子子、彝伦攸叙。实教民愚，罔知上下，果圣人欤？又言民难治，当哉！若使小民知有可取者，彼有千方百计，虽法严冰霜，莫知可治。老子设喻，故以智治又不以智治。文何奥哉？非也。盖谓民多智巧，王若以巧以计治民，则为民祸；臣若以智匡君理政，则君之贼。（前引书，卷下，页 29 a—b）

老子的思路本属辩证式的发展，统一之中有矛盾，矛盾中又见统一。明太祖便抓住了这一点。他这一段文字不甚通顺，但意思则很清楚。他认为无论是愚是智，都不可一概而论。人民有时应该愚，有时又不应该愚；治国有时应该"不以智"，有时又应该"以智"，在同条注稍前，他曾说老子的"愚民"并不等于"痴民"。譬如说，在分别君臣父子、上下尊卑的秩序方面，他显然希望人民智而不愚。所以他说如果圣人教民愚到不知上下之分的地步，那还成其为圣人吗？又譬如他所撰写的《大诰》，要"所在臣民，熟观为戒"，他当然也不希望全国人民愚昧得无法了解他的意思。总之，由于他深知民之难治，他领悟到为政有发动人民的积极性之必要。因此"愚民"对他而言，决不

是“不知不识，顺帝之则”或“民可使由之”那样被动式的了。但是为了压制人民的物质欲望，明太祖则坚决地主张“愚民”。他说：

> 所以有德之君绝奇巧、却异财而远声色，则民不争浮华之利。奇巧无所施，其工皆罢虚务而執实业。不数年淳风大作。此老子云愚民之本意也。（前引书卷下，页29a）

老子本意是否如此，姑且不论。把这段话和“若使小民知有可取者，彼有千方百计，虽法严冰霜莫知可治”合起来看，可见他感到最难应付的问题之一便是小民对于改善他们物质生活的强烈要求。明太祖在这里用了一些传统的价值观念（如“奇巧”、“异财”、“声色”、“浮华”、“虚务”）来谴责小民的这类欲求，使人觉得这类欲求全是罪恶。戴震曾说：

> 今既截然分理欲为二，治己以不出于欲为理，治人亦必以不出于欲为理，举凡民之饥寒愁怨、饮食男女、常情隐曲之感，咸视为人欲之甚轻者矣。轻其所轻，乃〔曰〕：吾重天理也，公义也，言虽美，而用之治人，则祸其人。（《孟子字义疏证》卷下）

这正是针对着明太祖这一类的“愚民”政治而言的。所以戴氏主张“人伦日用，圣人以通天下之情，遂天下之欲，权之而分理（‘理’疑当作‘厘’）不爽，是为理”（同上）。章太炎《释戴》篇云：

如震所言，施于有政，上不訾苛，下无怨讟，衣食孳殖，可以致刑措。……夫言欲不可绝，欲当即为理者，斯固隶攻之言，非饬身之典矣。(《太炎文录初编》卷一)

这一解释是十分正确的。故以反智政治而言，明太祖的了解远比唐玄宗与宋徽宗为深刻。章太炎说他"任法律而参雒、闽(程、朱)"，现在我们又看到，在儒、法两家以外，他对老子书中的反智成份也利用得十分到家。

老子的政治思想，至少在表面上看，是以"清静无为"为其最显著的特色。三帝注老，在这一类的地方自然也不能不加以敷衍，但在政治实践中，严格的"清静无为"是不可能的事。即如汉初曹参的无为而治，事实上乃是"萧规曹随"。以刑法而言，萧何的九章律，大体仍承秦之旧；虽有斟酌增减，还是相当严酷的。然则曹参谨守萧何之规，又乌得谓之"清静"乎？宋徽宗解"民不畏死"章之"若使民常畏死而为奇者，吾得执而杀之，孰敢？"云：

天下乐其生而重犯法矣，然后奇言者有诛，异行者有禁，荀卿所谓犯治之罪，固重也。(前引书卷四，页20b)

徽宗此处显然主张对"犯治"者用重刑。他解"为奇者"作"奇言"、"异行"，疑有时代背景，或即指"吃菜事魔"、"夜聚晓散"之摩尼教徒而言。据吴曾《能改斋漫录》云：

政和八年(1118)诏有司，使学者治御注《道德经》，间于其中出论题。(卷13《记事》门"诏学者治御注道德经"

条。中华书局本,1960 年)

则徽宗注老当在政和八年(按:是年改元重和)前不久。而方腊之乱即起于宣和二年(1120),上距注老不过两三年耳。徽宗以前,宋代已屡禁"夜聚晓散传习妖法",徽宗时摩尼教益活跃,故大观二年(1107)八月及政和四年(1114)七月均有有关他们活动的报告(见牟润孙《宋代之摩尼教》,收入《注史斋丛稿》,新亚研究所出版,1959 年)。政和四年八月三十日诏曰:

> 河北州县传习妖教甚多,虽加之重辟,终不悛革。闻别有经文,互相传习;鼓惑至此,虽非天文图谶之书,亦宜立法禁戢。(《宋会要稿·刑法二·禁约》,中华书局影印本,1957 年,第 7 册,页 6527)

此诏所指不必即是摩尼教,但在时间上正与徽宗注老相先后,则注中"奇言"、"异行"并非泛言,从可知矣。

明太祖与"民不畏死"章,尤有特殊渊源。据他洪武七年(1374)所撰的《自序》说:

> 见本经云:民不畏死,奈何以死而惧之。当是时,天下初定,民顽吏弊,虽朝有十人而弃市,暮有百人而仍为之。如此者岂不应经之所云。朕乃罢极刑而囚役之。不逾年而朕心减恐。

太祖初因严刑无效,感于"民不畏死"之语,遂发愤注《道德经》。照理说,他此后应该不再嗜杀了。实则不然。注老不

久，他又恢复了重刑，至洪武十八年而益甚(见邓嗣禹《明大诰与明初之政治社会》，载于《明朝开国文献》第1册卷首，页15。台湾学生书局排印本)。而且就在《老子》注中，他的用刑之意也跃然字里行间，不能自掩。他注"民不畏死"一节云：

> 民不怕死，乃以极刑以禁之，是为不可。若使民果然怕死，国以此为奇。老子云：吾岂不执而杀之。噫！畏天道而孰敢？王者陈纲纪，各有所司，司之以道。民有可罪者，乃有司责之，官守法以治之。然如是犹有过误者、故违者，君有所不赦。天地以司君，君乃代天而理物。若或妄为，其有赦乎？即人主不赦过误故违者是也。(前引书卷下，页34b—35a)

此注前半段有不敢妄杀人的意思，但紧接着就口气一变，强调对于"妄为"者或"过误故违"者，君主决不宽赦。可见他在注解过程中，经过再三考虑之后，终觉治天下不能放弃法家的严峻手段，因而转把老子"民不畏死，奈何以死惧之"的话看淡薄了。注中特重刑罚之处屡见不一见。如"天下有始，以为天下母；既得其母，以知其子"条注曰：

> 云始母，人能知大道。能如是，生生不绝，则常守其大道。大道果何？曰仁、曰义、曰礼、曰智、曰信，此五者道之化而行也。君天下者行此、守此，则安天下；臣守此，而名贤天下，家乃昌；庶民守此，而邻里睦、六亲和、兴家、不犯刑宪、日贞、郡里称良。若天子，臣、庶守其道，则终身不危。人人守之，不妄为。(前引书卷下，页15b)

此条以儒家五常之道解老子所谓"大道"，但老子曾说：

失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首也。(按：明太祖注此段亦甚费心思，可参看，卷下，页1a—2b)

这显然与注语有矛盾，而太祖并不顾及，真不脱帝王本色。注中"邻里睦、六亲和、兴家、不犯刑宪……不妄为"诸语，在正文中也并无照应。同样的注解也见于"出生入死"一章。其注有云：

人生于世……贪取养生之物……取非其道，用非其理，反为所伤。……酒色财气，无病医药过剂，及有病不医，饮食衣不节，思欲过度，妄造妖言，奸邪犯宪，冒险失身，不畏鬼神，不孝不悌，于此数事人未尝有能免者。(卷下，页12b—13a)

《老子》原文中说到"善摄生"的问题，明太祖借题发挥，最后又回到他最关切的政治道德的教训上面去。但这正是注文特见精神之所在，我们自然不能用经生注疏的标准来衡量它。读到这些地方，我们简直觉得明太祖不是在注《道德经》，而是在发挥他的"六谕"。据洪武二十一年(1388)三月十九日所颁《教民榜文》：

每乡每里各置木铎一个，于本里内选年老或残疾不

能理事之人或瞽目者，令小儿牵引，持铎循行本里。如本里内无此等之人，于别里内选取。俱令直言叫唤，使众闻知，劝其为善，毋犯刑宪。其词曰："孝顺父母，尊敬长上，和睦乡里，教训子孙，各安生理，毋作非为。"如此者每月六次。(《皇明制书》卷9，台北成文出版社，1969年影印万历刻本，第3册，页1419—1420)

试看与上引两条《老子》注何其肖似。在传统社会中，明太祖利用大众传播以收统制之效，也已达到了很惊人的程度。(参看和田清《明の太祖の教育勅语に就いて》，《白鸟博士还历纪念东洋史论丛》，1925年，页885—904；曾我部静雄《明太祖六谕の传承について》，《东洋史研究》第12卷第4号，1953年6月，页27—36)

又"民不畏威，大威至矣"一章，明太祖注曰：

谓王、臣及士、庶修身谨行，止务大道焉。经云：民不畏威，大威至矣。言君天下者以暴加天下，初则民若畏，既久不畏。既不畏方生，则国之大祸至矣，莫可释。在士、庶，平日不可恣意慢法，眇人侮下，一日干犯刑宪，则身不可保。若言王，大祸即大威；士、庶则刑宪乃大威矣。(卷下页33a)

这个注的前半是太祖的现身说法，与《自序》所说"朕乃罢极刑……不逾年而朕心减恐"之语完全符合。足见他一度因"民不畏死"而内心曾大起恐惧，以为"大祸"将至。可是接下去注语仍是一再搬出"刑宪"来恐吓人，说这是对于士、庶的"大

威"。《商君书》说："世智，则力可以胜之。"明太祖虽注《老子》，而终不能自掩其法家的本来面目，以致"刑宪"两字时来腕底，这是很耐人寻思的。

一九七六年

八 二

刘歆伪造《周礼》说的由来

刘歆伪造《周礼》之说出于宋人，而宋人为此说则因激于王安石引用《周礼》为变法的根据。这是大家都知道的事实。但是这两件事究竟在宋代是怎样联系在一起的，还是值得根据第一手资料略作检讨。邵博《邵氏闻见后录》卷三云：

> 若孟子欲言周礼，而患无其籍，今《周礼》最后出，多杂以六国之制……晁伯以更以为新室之书也……予颇疑之。后得司马文正公《日记》，上主青苗法曰："此《周礼》泉府之职，周公之法也。"光对曰："陛上容臣不识忌讳，臣乃敢昧死言之。昔刘歆用此法以佐王莽，至使农商失业，涕泣于市道，卒亡天下，安足为圣朝法也？且王莽以钱贷民，使为本业，计其所得之利，十取其一。比于今日，岁取四分之息，犹为轻也。"……是文正公意，亦以《周礼》多新室之事也。自王荆公藉以文其政事，尽以为周公之书，学者无敢议者矣。

司马光是最反对王安石变法的人，因此他疑心《周礼》是

刘歆所伪，不是周公之书。司马光的话是当面驳神宗的，说得较为含蓄，但言外之意十分明白。邵博是邵雍之孙，雍与司马光同居洛阳，交游颇密，见雍父伯温《邵氏闻见录》卷十八。伯温因此得读司马光《斋记》、《日记》、《记闻》诸原稿并有摘录（见《闻见录》卷十一）。所以上引《日记》决可信为实录。司马光之疑及刘歆正合乎徐复观先生所谓“时代经验”的启示。司马光也许是刘歆伪造说的始作俑者（按：朱彝尊《经义考》卷一二〇引罗璧论宋人疑刘歆伪作《周礼》即首举司马光）。下逮南宋初期，此说已以学术面目出现。洪迈《容斋续笔》卷十六“《周礼》非周公书”条云：

《周礼》一书，世谓周公所作，而非也，昔贤以为战国阴谋之书，考其实，盖出于刘歆之手。《汉书·儒林传》尽载诸经专门师授，此独无传。至王莽时，歆为国师，始建立《周官经》以为《周礼》，且置博士，而河南杜子春受业于歆，还家以教门徒，好学之士郑兴及其子众往师之，此书遂行。歆之处心积虑，用以济莽之恶，莽据以毒痡四海，如五均、六筦、市官、赊贷，诸所兴为，皆是也。……王安石欲变乱祖宗法度，乃尊崇其言，至与《诗》、《书》均匹，以作《三经新义》……则安石所学所行实于此乎出。……呜呼！二王托《周官》之名以为政，其归于祸民，一也。

这已是清代姚际恒、方苞、廖平、康有为一派人的理论的雏型，但王安石变法所发生的刺激作用仍然清楚地流露了出来。

但“时代经验”的启示只能改变我们对古代经典的意义的理解，而无助于解决古典的作者问题。宋人因王莽、王安石假托《周礼》行“祸民”之政，而疑及刘歆伪造，这是由于他们抱着一种牢不可破的“曾谓圣人而有是”的观念。周公是“圣人”，《周礼》若为“圣人”所作，则不应实行起来反而招乱。刘歆恰好是提倡《周礼》、助王莽“制礼作乐”的人，因此“天下之恶皆归之”，伪造的罪名便落到了他的头上。不但如此，细读上引司马光《日记》和洪迈《容斋续笔》之文，不难看出他们是以刘歆来影射王安石，前者伪《周礼》，后者著《周官新义》，前后如出一辙。所以在检讨了刘歆伪造说的发生历程之后，我们可以断定此说是北宋政争的产物；它起于意识形态的需要，而不是从《周礼》研究过程中发展出来的“假设”。

一九九〇年

八 三

朱陆异同

新儒家各派的“经世”理想是一致的，他们都想在“此世”全面地建造一个儒家的文化秩序。同时，他们也同样都以“天民之先觉”自居，把“觉后觉”（包括士、农、工、商四民）看作是当仁不让的神圣使命。但是在怎样去进行“觉后觉”的具体程序上，各家之间却存在着严重的分歧。以所谓朱陆异同而言，朱子可以说是专以“士”为施教的直接对象。他认为只有先使“士”阶层普遍觉醒，然后才能通过他们去教化其他的三“民”。他的“理欲之辨”、“义利之辨”首先便是对“士”所施的当头棒

喝。在有机会的时候，譬如上封事和经筵讲义，他当然也不放弃向皇帝讲"正心诚意"。不过这种机会毕竟不多。无论如何，我们可以断定，朱子的直接听众是从"士"到大臣、皇帝的上层社会。他的文集和语录都可以为这一论断作证。他在《行宫便殿奏札二》说：

> 盖为学之道莫先于穷理，穷理之要必在于读书。读书之法莫贵于循序而致精，而致精之本则又在于居敬而持志。此不易之理也。（《朱文公文集》卷十四）

这是他的"读书穷理"的基本教法。这种话只能是对"士"和"士"以上的人而说的，对于不识字或识字很少的人便毫无意义了。陆象山则显与朱子不同，他同时针对"士"和一般民众而立教。不可否认地，象山的注意力主要还是集中在"士"的身上，但是他也常常直接向社会大众传教。以他的两次著名的公开演讲为例：第一次是淳熙八年（1181）应朱子之请在白鹿洞书院讲"君子喻于义，小人喻于利"。这是专对"士"的训诫，其意在劝勉诸生"辨其志"，不要为科举利禄而读圣贤之书（《象山先生全集》卷二三《白鹿洞书院讲义》。又据卷三四《语录》上"傅子渊自此归其家"条，象山也以"义利之辨"是他的教法上的重点。这是特别针对"士"的说教。其实这也就是"复其本心"或"先立其大"）。第二次是绍熙三年（1192）给吏民讲《洪范·五皇极》一章。这是群众大会上的讲话，除了官员、士人、吏卒之外，还有百姓五六百人。其主旨谓为善即是"自求多福"，不必祈求神佛。但值得注意的是：他的主要哲学理论也在这次通俗演讲中透露了出来，即要人"复其本心"。他在讲词中特别

指出：

> 若其心正、其事善，虽不曾识字亦自有读书之功。其心不正，其事不善，虽多读书有何所用？用之不善，反增罪恶耳！（《象山先生全集》卷二三）

这是他信仰极坚的话；他从内心深处感到“士大夫儒者视农圃间人不能无愧”（同上，卷三四）。在这种地方，他非常像马丁·路德，后者也深信一个不识字的农民远比神学博士更能认识上帝。所以他居乡讲学也是面对社会大众。《年谱》淳熙十三年条记载：

> 既归，学者辐辏。时乡曲长老亦俯首听诲。每诣城邑，环坐率二三百人，至不能容徙（按：疑是“膝”字之误）寺观。县官为设讲席于学宫，听者贵贱老少溢塞途巷。从游之盛，未见有此。（同上卷三六）

我们必须知道他的听众中有许多不识字的人，才能真正了解他为什么坚持要立一种“易简”之教。他的哲学理论也像禅宗和尚所说的，是“佛法无多子”。但是他的巨大的吸引力并不来自理性的思辨，而来自真挚动人的情感。这是后世读他的文字的人所无法感受得到的。他在白鹿洞演讲时“说得来痛快，至有流涕者。元晦深感动，天气微冷而汗出挥扇”（见《年谱》淳熙八年条）。他在荆门讲《洪范》也使人“有感于中，或为之泣”（同上绍熙三年条）。他的学生记他讲学的情形说：

听讲诸生皆俯首拱听，非徒讲经，每启发人之本心也。间举经语为证，音吐清响，听者无不感动兴起。（同上淳熙十五年条）

他自己也明白地承认：

吾之与人言，多就血脉上感动他。故人之听之者易。（同上）

诉诸情感而不诉诸理智，这是他的社会讲学的特色，也是他的真本领之所在。以传教的方式而言，他太像一个基督教的牧师了。这和朱子的"读书穷理"形成了强烈的对比！他对自己的"易简之教"具有无比的信念，因为它的真实性已在群众的情感反应上获得了无数次的证验。这种信念决不是朱子"先博后约"的理智取向所能撼得动的。他说朱子"学不见道，枉费精神"（《全集》卷三四），也使我们自然联想到马丁·路德对伊拉斯玛斯（Erasmus）的态度（E. Harris harbison, The Christian Scholar in the Age of the Reformation, New York: Charles Scribner's Sons 1956, Chap, 4Luther.）。总之，朱子的听众是"士"，所以必以"致知穷理"为新儒学的入手处；陆象山的听众包括了不识字的大众，所以他强调只要人信得及"先立其大者"一句话便已优入圣域。多读书不但无用，甚至"反增罪恶"。朱陆的分歧并不反映任何阶级利益的差异，但却和他们两人的家庭背景与社会经验的不同有关。朱子出身于士大夫的家庭，他的生活经验始终未出"士"的圈子之外。陆象山则"家素贫，无田业，自先世为药肆以养生"（同上，卷二八《宋故

陆公墓志》)。不但如此,据他的回忆,"吾家合族而食,每轮差子弟掌库三年,某适当其职,所学大进"(同上,卷三四)。可见陆家是商人出身,象山也富于管家的经验,直接和不识字的下层人民打过交道。如果他的回忆可信,那么他的学问并不是完全从书本上得来的。朱子和他的学生曾讨论到陆象山的社会背景:

> 问:吾辈之贫者,令不学子弟经营,莫不妨否?曰:止经营衣食亦无甚害。陆家亦作铺买卖。(《语类》卷一一三《训门人一》)

宋代商业已相当发达,士商之间的界限有时已不能划分得太严格。因此新儒家也不得不有条件地承认"经营衣食"的合法性了。不过朱子在这条语录的后半段仍然多少流露了他对"以利存心"的戒惧心理。这本不足为异,清教徒的态度也是如此。从社会史的角度看,朱陆异同并不能在纯哲学的领域内求得完满的解答。

一九八七年

八　四

理学中的个人与自我

在儒家思想史上,《四书》代《五经》而起是一件大事,这是宋代的新发展。宋以后,中国政治社会发生极大的变化,已无世袭封建,亦无大世家门第的观念,社会已走向平等,只有一

些地方性的世家。因此，儒家学者必须靠科举考试才能参政，例如：范仲淹、欧阳修、王安石等。天下只有皇帝一家是世袭，宗室已无重要性，宋代宗室中人且多落魄，有的还需经考试才能做官，因此产生了士大夫阶级。这个阶级以负起对天下的责任自许。严格地说，宋代的士大夫普遍发展出以天下为己任的使命感。范仲淹主张"士大夫"要以天下为己任，"治人"必须先"修己"，此中也有佛家的影响。这是《四书》兴起的历史背景。

《四书》之所以能适应新时代的需要，主要是因为《四书》是教人如何去做一个人，然后治国平天下。《大学》、《中庸》在汉代并不受重视，并没有人专门讲《大学》、《中庸》的，专门讲《中庸》的，要到佛法传来后，佛经中讲喜怒哀乐、心性修养、讲人的精神境界，《中庸》才因此引人注意。六朝梁武帝著《中庸注疏》，即是受到佛教的影响。我们可以说，儒家的个人观因《四书》的出现而深化。

佛教讲心与性，儒家亦然，只是儒家这方面的思想被冷藏于典籍中未被发现而已。宋以后，三教彼此影响，一方面走向世俗化，一方面是重视个人或自我。儒家讲修齐治平，不能脱离世界；庄子则是世界的旁观者，不实际参与，认为社会是妨害个人自由的，要做逍遥游；禅宗教人回到世界去，教人砍柴担米就是"道"，平常心就是"道"，不必到寺庙，在家亦可修行，后来就有了"居士"的产生。此类似马丁·路德的作法，主张不必看经典，也不必相信神话。禅宗极端反对偶像，禅宗和尚说"如果看到什么佛陀金身，一棒打死给狗吃"，中国文化中反对偶像最激烈的，莫过于禅宗和尚。禅宗讲求"自得"，和孟子、庄子完全一致。所以中国人并非自古即崇尚权威人士，压抑个性。例如韩愈在《师说》中就说"弟子不必不如师，师不必贤于

弟子"，这是禅宗所谓"智过其师，方堪传授"的翻版。非常讽刺地，服从权威性格反而在"五四"之后得到了进一步的发展；先是奉西方大师为无上权威，后来则尊政治领袖为最高权威。

从《五经》至《四书》这段发展，可以使我们了解到中国人对自我、对人性了解的诸多变化。那么为何以《大学》为第一篇？是因为个人最后必须与社会国家产生联系；如果没有《大学》，只有《中庸》，则会流于只讲个人、没有大我观念。但中国人不能完全放弃大我观念，宋代的外患严重，民族危机很深，我们不能想象当时的思想家能专讲"小我"，不要"大我"。

宋、明理学家的贡献是对个人心理有更深刻的解析和了解，所以理学不仅是伦理学，也是心理学。他们不再是性善、性恶的二分法，而是同时承认人性有善及恶的两面。心性是义理之性，是有超越性，即异于禽兽之性。气质之性则是人与万物同有的性。他们当然强调超越的人性，但也深知气质之性不易改变。他们的分析非常复杂，这里不能涉及，总之，理学使我们对个人的内心认识得更深了。许多西方心理学家因受实际的限制而以动物来作实验，但人与动物之间是否可以画上等号？心理分析则偏重在人的非理性的一面，主要是人欲问题。以儒家对人性的观点来看，人与禽兽终是不同，在道德、行为、思考等方面人和禽兽是不能相提并论的。从这里就发展出儒家所主张的训练治理国家人才的方法。以儒家而言有两方面，即为朱子讲的修己治人；这是对社会精英的要求。这一群人通过教育及道德训练，将来是要成为社会精英，领导社会的。在南北朝时期"士"是来自名门贵族，至宋以后，人人皆可为士。范仲淹更设立了义庄、义学，鼓励穷人子弟读书。农工商阶级之子只要熟读经义或明以后的《四书集注》，通过考试，皆可为

士。"士"必须经过这个阶段，才能领导社会。和周、张、二程完全不同的王安石也倡导"为己"之学。他引《论语》"古之学者为己，今之学者为人"一语，加以引申，故说：为己有余，而天下之势可以为人矣，则不可以不为人。这个以《四书》为主的训练，就是修己以后才能治人的过程。朱子曰："存一分天理，去一分人欲。"此语是针对士大夫而言，非对一般百姓。因为士大夫是未来的政治社会领袖，必须了解利、义之分。朱子的这一段话并不是要老百姓不要"利"，不要吃饭，而是针对士大夫说的。如同柏拉图主张的"reason 高于 desire"，也是对哲学家、思想家而说的，所以他说"哲学家"最宜于作"王"。理学的功夫重点主要在"修己"方面，这是一种内转，也是对个人提出了更高的要求。所以我们可以说，儒家的个人观，宋明以后显然更为成熟。六朝隋唐的"礼"学还是外在的社会规范。

不幸元、明以下，以《四书》为考试的官方教材，"治人"远重于"修己"，儒家走上了官学之路。一般为考试而做官的人并不认真"修己"，因此各代理学家都叹息"科举害道"。但一旦废除科举制度，《四书》便无人去钻研，儒家的传统更少人去理会了。

总结地说，我觉得宋明理学所讨论的是人怎样生活的问题。从这一点出发，理学家在心理学和伦理学的层面上更深入地发掘了人性的问题。《大学》讲修、齐、治、平虽是一以贯之，但只存在于理论之中。谈到实践方面，我们只看到修身和齐家这两个层次上的成就，再扩大一点也不过止于一族、一乡和儒生社群之内(如书院)。治国、平天下则往往是落了空的。换句话说，"修己"比"治人"更为重要。"修己"不能狭隘地解释为道德修养或"如何成圣人"，而是指"修己"有所得的人在精神上

有更丰富的资源，可以从事各种创造性的工作，也可以应付人生旅途上种种内在和外在的危机。在这一方面，明以下理学家的自述文字给我们留下了丰富的材料。如果我们再从理学扩大到道学和佛教，这一点便更为清楚。宋、明以下中国在文学、艺术各方面的新成就都离不开儒、释、道的精神背景。读书人在人生途程中遭遇到的种种坎坷，也都要靠这些精神资源的支持才能化解而不致精神崩溃，宋代苏东坡便是一个最好的例子，明代王阳明也是一个典型。在自传文学，甚至带有自传性质的小说中，我们也不难得到实证，如汪辉祖的《病榻梦痕录》、沈三白的《浮生六记》以及曹雪芹的《红楼梦》等。理学最初虽然是以士大夫的"修己治人"为重心，但越到后来便越和日常人生打成一片，而且也跳出了"士"的阶级，王阳明所谓"不离日用常行外"。戴震所谓"人伦日用"都是指此而言。明、清时代对理学有兴趣的人也包括了商人、樵夫、陶匠等等，泰州学派便是明证。

一九九二年

八　五

明清以来中国的内在渐变

自15、16世纪以来，中国社会开始了一个长期的变动历程。由于变动是在日积月累中逐步深化起来的，当时身在其中的人往往习而不察，后世史家也不免视若无睹。尤其是19世纪中叶以后，这一内在的渐变和西方文化入侵所激起的剧变汇合了，前者因此也淹没在后者的洪流之中，更不易引起现代

人的注意。李鸿章说鸦片战争以后，中国面临着“三千年未有之变局”。这自然是一个无可争议的事实。但是我们如果真想对这一个半世纪的中国“变局”有深入的历史理解，那么明清时期的内在渐变便必须尽早提到史学研究的日程上来。据我所见，这一内在渐变虽为近代的剧变所掩，却并未消逝。相反地，在李鸿章所说的“变局”开始展现的早期，它曾在暗中发生了导向的作用。换句话说，近代中国的“变局”决不能看作是完全由西方入侵所单独造成的，我们毋宁更应该注意中国在面对西方时所表现的主动性。从思想史上看，清末民初出现了一批求变求新的儒家知识分子，他们在西方的价值和观念方面作出了明确的选择。但这些选择并不是任意性的；明清儒学的新动向在很大的程度上决定了他们的选择。这是明清以来中国的内在渐变在近代继续发挥影响力的显证。

一九九七年

八　六

儒者的治生

明清的公私观又引出另一种“私”的问题，对于我们理解清末民初“个人自主”的观念颇有关系，即儒者个人的社会存在的问题，陈确在《私说》一文中提出了“君子有私”及“君子爱其身”的说法，他指出：

> 故君子之爱天下也，必不如其爱国也，爱国必不如其爱家与身也，可知也，唯君子知爱其身也，唯君子知爱其

身而爱之无不至也。

这里所说的与顾炎武驳斥"有公而无私"的论旨相近，此文的重点主要在强调"君子当自爱"，包括"修身"在内，但他心目中的"君子知爱其身"还包涵着另一番意思，此文未点出，而一再见于其他文字中，如《学者以治生为本论》云：

士守其身……所谓身，非一身也，凡父母兄弟妻子之事，皆身以内，仰事俯育，决不可责之他人，则勤俭治生洵是学人本事。

《瞽言二·井田》曰：

学者先身家而后及国与天下，恶有一身不能自谋而须人代之谋者，而可谓之学乎？

这时的儒者已深刻地感到，如果不能在个人的生活资料上取得完全的独立，他们便随时会有"失其身"的危险，因此经商在儒学价值系统中也得到了公开的认可。唐甄自述云"我之以贾为生者，人以为辱其身，而不知所以不辱其身也"(《潜书》上篇下《养重》)。但这一现象并不是清初才有，早在王阳明的时代，儒者"治生"的问题便已出现了，阳明答学生之问，便说：

虽治生亦是讲学中事。……终日做买卖，不害其为圣贤。何妨于学？学何贰于治生？

个人的尊严和独立离不开"治生"的物质基础，这是明清儒家的一个新的认识。钱大昕说得最清楚，"与其不治生产而乞不义之财，毋宁求田问舍而却非礼之馈"(《十驾斋养新录》卷十八"治生"条)。

一九九五年

八 七

明清儒学的反专制趋向

现代批判儒学的人往往武断地说儒学是为专制政治服务的，也就是说政统与道统(或政治与思想)在统一王朝的体系中是合一的。当然，谁也不能否认专制政权一直都在利用儒学中的某些部分为政治秩序的合法性作缘饰。但是西方中古和近代早期，基督教也曾受到类似的利用，君权神授说即是显例，研究基督教史的人并不据此即彻底否定其中更重要的批判精神。明清儒家也未尝没有政治批判的深刻意识，不过出之以十分隐蔽的方式而已。今天我们都推重黄宗羲的《明夷待访录》，认为这是批判中国专制政治的最有系统的创见。其实黄氏的思想，渊源正在王阳明的致良知之教。关于这一层，此处不可能详加论证，姑举一端以明之。黄氏的主要论点之一是要使天下之是非在学校中公开讨论，以打破专制政治下"天下之是非一出于朝廷"的局面。如果我们记得王阳明说过："良知只是个是非之心"，便可知他正是要把是非的决定权从朝廷收归每一个人。阳明又曾说："求之于心而非也，虽其言之出于孔

子，不敢以为是也。"这是最彻底的反专制，不过为了避祸而出之以迂回曲折的途径而已。阳明集中极少论政治的文字，但其中哲学论述表面上无政治，而骨子里处处有政治的涵义（阳明避祸的心理最清楚地流露在他与王艮的第一次谈话中，但仅见于王心斋年谱中，王阳明年谱则似有意加以讳饰）。又如黄氏另一重要论点是"人各自私、人各自利"，故主张遂"私"以成"公"，而反对传统有"公"而无"私"的说法。这一点在明清之际几已成为定论。最近日本学者沟口雄三对中、日公私观念加以比较，颇有新见。但我偶然发现早在16世纪上叶已出现了"遂其私所以成其公，是圣人仁术也"这样的观点，比黄宗羲、顾炎武、陈确等人早了一百多年。这也是以隐蔽的方式对专制政治提出抗议，与王阳明将"是非"之权收归个人，涵义正相贯通。总之，自王阳明以下，儒家向社会上争取空间，避免与专制政权发生直接的、正面的冲突，但他们反专制的精神却处处可见。阳明后学，尤其是泰州一派借乡约以讲学，即此一精神的正面呈露。明清儒学中的创新部分与专制政治是分裂而不是合一的，这是不容否认的历史事实。

一九九四年

八 八

明代对知识分子的控制

大家讲文字狱，都讲清朝的文字狱，其实明代的文字狱也不少，顾颉刚曾有文章讨论过。尤其明太祖这个人，影响很坏。现代人骂八股文，骂用朱注《四书》取士，便是在明太祖手上确

定下来的。虽然科举考试以朱子《四书集注》为标准，其实在元朝已开始了。明太祖强调朱子《四书》的重要性，可以说，还有一个原因，就是注《四书》的那个朱夫子与他是本家。这个原因今天听来很可笑，其实古已有之。唐代尊老子，封他为玄元皇帝之类名号，因假定老子是姓李的，跟唐代的皇帝是本家。古代的人认为本家是很重要的。朱元璋决不是什么儒家的人物。他是个很怪的人，也许可以说一方面是一个非常特殊的人才，另一方面也是一个极不负责任的领袖。他的许多作为现代已有人研究过了。吴晗的《朱元璋传》是写得相当生动的一本书。从这本书可以看出来，朱元璋这个人对学术自由是绝对不容许存在的。他最怕的，就是孟子，他最恨的，也就是孟子。他到了孔庙见到孟子像，就要拆掉，为什么？因为孟子说："君为轻"，这还得了？《孟子》这部书在朱元璋时代删改好多次。据学者研究，删改有近百条之多。因为《孟子》书中具有现代认为近乎民主的思想，譬如"民为贵，君为轻"这一类的观念，他又讲"闻诛一夫纣，未闻弑君也"，这是西方政治思想史上所谓tyrannicide。这一类观念在《孟子》里相当的多。可是朱元璋认为这些都是《孟子》书里面的坏东西，一定要删掉。所以根据近人校勘的结果，发觉所删的全是我们所谓的民主思想。这可以看出来，朱元璋对学术自由是有意的控制，对古代典籍则进行审查，而审查的主要目标，就是要消灭民主观念，使人不得怀疑君权至上。明太祖的摧残学术自由，给中国历史、中国社会和文化带来很多不好的后果。有人说明代两三百年政治不上轨道完全由明太祖一手造成的。其实何止政治方面，学术文化方面一样也有坏影响。因为他的控制压迫，使知识分子更没有发挥创造力的余地，多数人是在写八股、考科举中消耗了一

生。所以明亡之后，有人写一张贴子，说大明江山一座是由八股文断送的。在这种情况下，知识分子真是没路可走，你要走到反对的路，或者你从下面造反，加入白莲教，但这是大逆不道，要砍头的。或者你要想在思想方面有所创新，在明太祖时代是绝对不容许的。不单明太祖不容许，稍后在明朝也不行。明代开始有所谓明伦堂卧碑，卧碑上列了很多条可以看出明代对知识分子有特殊的控制，如生员不许向政府建言，就是说知识分子不能干涉政治，没有言论自由。卧碑还特别要生员监视自己父母，如有胡作非为便当加以劝止。这个卧碑到清朝变得更厉害了，生员不但不许提意见，更不许结社。但另一方面，如果知识分子听话，政府可以养你，给你钱，给你奖学金，还可以给你官做。明太祖运用太学生也是出名的。明初监生（国子监的学生），很受到优待。可是这种优待，只是要你去作工具、作爪牙，你只能照他的指示去办事。例如监生到各地去丈量，在中央编土地册、户口册等等。为什么这样大量的用监生呢？因为明初官员数额有限，又经过好多次政治风暴，清除了不少人，所以只好用年轻学生来搞政治。在政治上用小孩子，可以说是从明太祖开始的。明太祖利用知识分子又同时防范知识分子，一方面以高官厚禄来收买你，一方面拿严刑酷法来控制你，你要听他的话，那么你就有好处，如果你不听他的话，那么，结果可以弄得家破人亡。明代的文字狱和控制知识分子绝不在清代之下。

一九八三年

八　九

《明大诰》

明清两代，尤其明代有一个更坏的现象，就是有教条主义，所谓教条主义就是说皇帝的圣谕要在各省各县去念，这就是所谓明清的乡约。乡约本来是在宋代开始的。原先是一个好的制度，是各乡人的自己组织，自由结社。其目的在互相鼓励，道德上互相勉励，经济上互相帮忙的。这样一种民间的组织，一旦专制政府拿过去以后，就变成什么呢？就是地方上的长老要宣读圣训，就是皇帝说的话，用今天的话说就是"语录"。把皇帝的语录念给百姓听，每家都要听，这也从明太祖开始的。明太祖有三篇语录，就是《明大诰》。《明大诰》当时规定天下每一户都有一套。明太祖说这是"臣民之至宝"，谁要没有这部书，就必须"迁居化外，永不令归"。这是明太祖的语录。谁要犯了法，只要藏有这本东西是可以减刑的。这是历史的事实，并不是我造出来的。《明大诰》可以说是14世纪时候的中国圣经，14世纪时《圣经》是不是比《明大诰》传布得更多，恐怕还是个问题。我想中国有那么多的人（当时或许已有一亿人口），《明大诰》数量想必可观。如以五口之家计算，也该有两千万部了。用政治的力量强迫人民读皇帝的书，这是中国特有的传统。有一年全国有十九万师生研究《大诰》的都到首都（南京）去聚会，回去时每人赐一部《本钞大诰》，那一年考试题目就是从《大诰》中出来的。试想想这是何等伟大的场面！明太祖《大诰》台湾好像有家书局把它排印出来了，这是很难得的。我们不妨找来看看，因为可对我们有很好的启发。文章是朱皇

帝自己写的，有些地方半通不通的，有些地方则非常粗暴，非常残酷的，但有些地方也有相当的说服力，并不全是乱说的。《明大诰》真值得好好研究，现在研究的还不够。更有趣的是，这部书因为本子太少，现在已几乎找不到了。可以看出来，用政治力量强迫大家学习皇帝语录，即使可以维持一段短时间，究竟不会太长。到了清代，到了民国，《明大诰》早就变成绝版书、善本书了。我想靠政治力量来保持思想界的统治地位是很困难的。

一九八三年

九 〇

废相与儒家上行路线的改变

儒家为什么在明清时代必须放弃“得君行道”的上行路线呢？这就不能不提到中国政治制度史上一个重大的变革，即明太祖洪武十三年(1380)罢中书省，从此废除了秦汉以来的宰相制度，洪武二十八年(1395)更敕谕君臣云：“以后嗣君，其毋得议置丞相，臣下有奏请设立者，论以极刑。”(《明史》卷七二《职官》一)因此终明之世，无人敢对此事有所议论，到明亡之后，黄宗羲才公开指斥：

> 有明之无善治，自高皇帝罢丞相始也。

并进一步说明宰相的功能云：

古者不传子而传贤，视其天子之位去留，犹夫宰相也。其后天子传子，宰相不传子，天子之子不皆贤，尚赖宰相传贤足相补救，则天子亦不失传贤之意。宰相既罢，天子之子一不贤，更无与为贤者矣……或谓后之入阁办事，无宰相之名，有宰相之实也。曰：不然，入阁办事者职在批答，犹开府之书记也。其事既轻，而批答之意又必自内授之而后拟之，可谓有其实乎？吾以为有宰相之实者，今之宫奴也。（《明夷待访录·置相》）

黄氏所陈述的古代相权是儒家一种理想的看法，不必尽合于史实。但他批评明代废相以后，相权转入宦官之手则本于亲身见闻，无可置疑。同时王夫之所言也大体上不谋而合，更可见这是当时的公论（见《黄书·任官第五》）。

废相何以便切断了"得君行道"的上行路线？这又必须上溯至宋代儒家的理论。程颐《论经筵第三札子》说：

臣窃以人主居崇高之位，持威福之柄，百官畏惧，莫敢仰视，万方承奉，所欲随得。苟非知道畏义，所养如此，其惑可知。中常之主，无不骄肆；英明之主，自然满假。此自古同患，治乱所系也。……从古以来，未有不尊贤畏相而能成其圣者也。

他又在《贴黄》中补充道：

臣以为，天下重任，唯宰相与经筵，天下治乱系宰相，君德成就责经筵。

程氏在此简直是要求皇帝完全不问事，而将天下一切大权付之宰相。在这一格局下儒者只要掌握了相权，自然便可以"行道"了。这个想法是否切合实际是另一个问题。但宰相既废之后，儒家这条上行之路即使在理论上也完全失去了存在的依据。明代如此，清代更是如此。

程颐之说虽迂阔，但在一个敏感的专制皇帝听来，仍然是极其刺耳的。所以清高宗（乾隆）不惜一再加以驳斥。他在《书程颐经筵札子后》中说：

> 程颐《论经筵札子》……其《贴黄》所云"天下治乱系宰相，君德成就责经筵"二语，吾以为未善焉。……如颐所言，是视君德与天下治乱为二事，漠不相关者，岂可乎？而以系之宰相，夫用宰相者，非人君其谁为之？使为人君者但深居高处，自修其德，唯以天下治乱付之宰相，己不过问……此不可也。且使为宰相者居然以天下之治乱为己任，而目无其君，此尤大不可也。（先师钱宾四先生发明乾隆此文与清代学术的关系最为深刻，见《中国近三百年学术史·自序》）

我们必须承认，清高宗确是读书得间，深知程颐《札子》的意向所在，而宋儒的相权论与明清的君主专制处于势不两立的境地，更在这几句话中显露无遗。但清高宗并不只是徒托空言而已，他是要见诸实事的。乾隆四十六年（1781）有一个不识相的尹嘉铨，为其父尹会一请从祀孔庙，向高宗上了一个折子，不料竟引起了一场文字大狱，落得个"处绞立决"——这还

是"皇恩浩荡"的结果，本来定的是"凌迟处死"之罪，在彻查了尹嘉铨的一切著作之后，上谕中有下面一段话：

> 尹嘉铨所著各书，内称大学士、协办大学士为相国。夫宰相之名，自明洪武时已废而不设，其后置大学士，我朝亦相沿不改，然其职仅票拟承旨，非如古所谓秉钧执行之宰相也。况我朝列圣相承，乾纲独揽，百数十年以来，大学士中岂无一二行私者？然总未至擅权执法，能移主柄也。……为人君者，果能太阿在握，威柄不移，则备位纶扉，不过委蛇奉职，领袖班联。如我皇祖圣祖仁皇帝、皇考世宗宪皇帝，暨朕躬临御四十六年以来，无时不以敬天爱民勤政为念，复何事藉为大学士者之参赞乎？……昔程子云："天下之治乱系宰相。"此只可就彼时朝政阘冗者而言。若以国家治乱，专倚宰相，则为之君者，不几如木偶旒缀乎？……本朝协办大学士，职本尚书，不过如御史里行、学士里行之类。献谀者亦称为相国，已可深鄙，而身为协办者，亦俨然以相国自居，不更可嗤乎？（《清史列传》卷十八。按上谕中有与《书后》完全相同的句子，引文已加省略）

这篇上谕写得真是情见乎词，把他对宰相制度的深恶痛绝的心理和盘托出，其中有三点最值得指出：第一，清朝显然自觉地继承了明太祖的君主专制体制，并对于废除相权的意义有深刻的了解。第二，清高宗论内阁大学士的职权与黄宗羲论明代"入阁办事"完全不谋而合。唯一相反之处是前者在君主专制的立场上持肯定的态度，后者则从儒学的立场上持否

定的态度。第三，清代沿明之旧，奉程、朱学为官学，现代批判儒学的人便往往据此而断定儒学是维护君主专制的意识形态。但是从清高宗一再反驳程颐这一具体表现来看，儒家政治理论的核心部分恰好是君主专制的一个主要的障碍。

一九九五年

九一

儒学与君主专制

弘治(1488—1505)中，太监何文鼎因国舅张鹤龄屡违法入禁宫，仗剑欲诛之，事为明孝宗所知，收缚文鼎，面讯曰："汝内臣安能如此，是谁主使？"文鼎曰："主使者二人，皇上亦无如之何！"上曰："彼为何人而我无之何？"文鼎曰："孔子、孟子。"上曰："孔、孟古之圣贤，如何主使？"文鼎曰："孔、孟著书，教人为忠为孝。臣自幼读孔、孟之书，乃敢尽忠。"上怒，命武士瓜击之，文鼎病疮死(见韩邦奇《苑洛集》，文渊阁四库全书影印本，卷十九《见闻考随录》二)。

这个故事说明稍稍读过孔、孟之书的太监也知道儒家的道理是皇帝也不敢违抗的。但事实上如果专制君主把心一横，孔、孟的道理对他便发生不了拘束的作用。这个故事生动地印证了吕坤的著名议论："故天地间唯理与势为最尊。虽然，理又尊之尊也。庙堂之上言理，则天子不得以势相夺，即夺焉，而理则常伸于天下万世。"(见吕坤《呻吟语全集》，台北，侯象麟重印本，1975年，卷一之四)。明、清的专制之君常以"势"夺"理"诚为事实，但儒学至少在理论上是限制君权的，不是助纣为虐

的，此则不可不辨。

一九九五年

九 二

“道问学”与“尊德性”之间

近人多谓清代学者“学而不思”，不及宋明的理学家善说“义理”。这个论断是很成问题的，也许只有在最狭义的哲学意味上才能成立。宋明理学家虽人人说“义理”，但仍只有极少数的人才有创造性的见解，多数人仍是在“义理”风气下随波逐流。清代考证学家中之杰出者如戴震，在义理方面也用心甚深，而且卓然有所树立。戴、章诸人在义理上诚不足与朱子、王阳明相比，但他们也另有其时代的真问题，较之许多“人云亦云”的明代理学门户中人，反见超出。《清儒学案》中人并非个个皆无思想，正如明儒学案中人并非人人都有思想一样。总之，整个清学发展，本身仍表示一思想史的方向，即“道问学”的方向，与明代“尊德性”的方向截然不同。宋、明儒者大体相信“道问学”是第二义的东西，应该受第一义的“尊德性”指导。这个观念在清代已逐渐变得淡薄了，这是事实。至于评价如何，则恐要看各人的哲学立场而定了。在20世纪今天的西方，由于学术的分途发展，日趋专业化，已没有哲学家敢说他的哲学系统足以笼罩各门学科了。甚至很少有人再去从事“建立系统”的工作了。我们今天是不是可以说，学哲学的人才有思想，而千千万万在图书馆、实验室中埋首从事专门研究的科学家、人文学者都没有思想呢？恐怕只有深患政治道德狂热病的

人，才会说“哲学指导科学”这类的话吧！过去大陆上“四人帮”就是这样的病患者，他们相信思想上的“红”决定一切学术上的“专”。清代学者虽然在思想上没有突出的成绩，但他们在治学过程中所培养出的谦和平允的风度则是十分值得称道的。例如钱大昕说：“学问乃千秋事，订讹规过，非以訾毁前人，实以嘉惠后学。但议论须平允，词气须谦和。一事之失，无妨全体之善。不可效宋儒所云，一有差失，则余无足观耳。”这正是对治理学末流泛道德主义的良药。钱氏所说“宋儒”当然太笼统，因为并非宋儒个个如此，而且清儒之中也尽有持“一有差失，则余无足观”的态度者。我想重要关键之一，是在于道德与知识须有一平衡。只讲知识不承认有道德固然要不得，但道德调子弹得太高，藐视知识，也有大毛病。后一种人在中国传统中较多；他们往往自以为代表“正义”，决不肯检讨自己，两眼只看见别人的错误。明末的顾宪成曾说：“尝读朱子之书，其于所谓支离，辄认为己过，悔艾刻责，时见乎辞。尝读陆子之书，其于所谓禅，藐然如不闻，夷然而安之。在朱子岂必尽非，而常自见其非；在陆子岂必尽是，而常自见其是，此有我无我之证也。”我们知道，朱子在理学家中最重“道问学”、最能正视知识，而陆象山则“尊德性”而往往达到反知识的地步，此两人态度之不同正是主知与反知之别。清学尽有种种缺失，但它确是从“尊德性”转到“道问学”的新方向。就此一点言，它在近代中国思想史上是有积极意义的，只有通过“内在理路”，我们方能说明这个发展。

一九八三年

九　三

王阳明

王阳明"致良知"教也是以"简易直接"为特色。但他的思想并不是直接从陆象山的系统中发展出来的。相反地，他的"良知"二字是和朱子"格物致知"的理论长期奋斗而获得的。朱子的"格物致知"本以读书为重点，是对于士阶层所立的教法。但天下的书是读不尽的，外在的事物更是格不尽的。若必待格物至一旦"豁然贯通"之境才能明理，才能作圣人，那么不但一般不识字的人将永远沉沦，绝大多数读书人恐怕也终生无望。所以王阳明二十一岁格竹子失败后便只好"叹圣贤是做不得的，无他大力量去格物"了（见《王文成公全书》卷三二《年谱》弘治五年条及《传习录》三一八条）。但三十七岁时他在龙场顿悟还是起于"格物致知"四字。这时他"始知圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者，误也"（《年谱》正德三年条）。"致良知"之说当然可以在哲学上有种种深邃繁复的论证。但是从本篇的观点说，它的起源还是很简单的。王阳明仍然要继续新儒家未竟的"经世"大业（见《传习录》第一四二——一四三条《拔本塞源论》）。他本人虽然和朱子一样，出身于士大夫的背景，但由于时代的影响，他必须同时以"四民"为立教的对象。因此他说：

> 你们拿一个圣人去与人讲学，人见圣人来，都怕走了，如何讲得行？须做得个愚夫愚妇，方可与人讲学。（《传习录》三一三条）

在新儒家伦理和农工商贾之间所造成的隔阂。所以王艮能"指百姓日用,以发明良知之学。"王阳明以来有"满街都是圣人"之说。此说解者纷纭,其实乃表示儒家入世承当的伦理非复士阶层所独有,而已普及于社会大众。法朗克(Sebastian Franck)对宗教革命的精神曾有以下的概括语:"你以为你已逃出了修道院,但现在世上每一个人都是终身苦修的僧侣了。"这是说中古寺院中的出世清修已转化为俗世众生的入世苦行了。新禅宗的"若欲修行,在家亦得,不由在寺",和王学的"满街圣人"都恰好是和此语东西互相交映(Franck 语见 Weber, General Economic History 〔tr. by Frank H. Knight, The Free Press, 1927〕 p. 366. 按: Frank 是路德同时的人,他不立文字,不依教会,专讲"精神"〔Spirit〕为人人所共有。他提倡一种"无形教会"〔Invisible Church〕,与禅宗及陆、王颇相似,可以说是基督教中的"内在超越"型。这也许是其不能在"外在超越"的大传统中立足之故。参看 Troeltsch, Social Teaching, pp. 760—762)。清代焦循曾对"良知"学的社会涵义提出一个看法。他说:

> 余谓紫阳之学所以教天下之君子;阳明之学所以教天下之小人……至若行其所当然,复穷其所以然,诵习乎经史之文,讲求乎性命之本,此唯一二读书之士能之,未可执颛愚顽梗者而强之也。良知者,良心之谓也。虽愚不肖、不能读书之人,有以感发之,无不动者。(《雕菰集》卷八《良知论》)

焦循文中的传统偏见可以不论，他所划分的朱子和阳明的界线也颇不恰当。但是他的确看出了一个问题：即朱子之学是专对“士”说教的，而阳明之学则提供了通俗化的一面，使新儒家伦理可以直接通向社会大众。这确是阳明学的历史意义之所在。新儒家之有阳明学，正如佛教之有新禅宗：佛教在中国的发展至新禅宗才真正找到了归宿；新儒家的伦理也因阳明学的出现才走完了它的社会化的历程。黄宗羲批评浙中的王畿“跻阳明而为禅”（同上，卷三四）。这些话都有充分的根据。但是从另一角度看，这也正是新儒家对新禅宗入室操戈的必然结果。新禅宗是佛教入世转向的最后一浪，因为它们简易的教理和苦行精神渗透至社会的底层。程朱理学虽然把士阶层从禅宗那边扳了过来，但并未能完全扭转儒家和社会下层脱节的情势。明代的王学则承担了这一未完成的任务，使民间信仰不再为佛道两家所完全操纵。只有在新儒家也深入民间之后，通俗文化中才会出现三教合一的运动。明乎此，则阳明后学之“近禅”便不值得大惊小怪了。

一九八七年

九　四

黄宗羲

黄宗羲的父亲尊素死于东林党狱，宗羲记其父临死之前的志节有云：

> 先生以开物成务为学，视天下之安危为安危，苟其人

志不在宏济艰难，沾沾自顾，拣择题目，以卖声名，则直鄙之为硁硁之小人耳。(《明儒学案》卷六十一《东林四》)

尊素被捕时又对宗羲说：学者不可不通知史事，可读《献征录》(《鲒埼亭集》卷十一《梨洲先生神道碑文》)。所以宗羲的经世意识直接得之东林传统，全祖望论宗羲的学术旨趣有云："公谓明人讲学，袭语录之糟粕，不以六经为根柢，束书而从事于游谈，故受业者必先穷经，经术所以经世，方不为迂儒之学，故兼令读史。"(同上)宗羲一生主要精力虽用之于总结宋明理学，但他对儒学的新期待则转为兼通经史，以求明体而达用。在这一层次上，他的思想与顾炎武可以说是完全一致的。因此他对空谈心性及舍六经而袭语录也同样地深恶痛绝。经世致用必主于事，故史学不容偏废，而尤当留心于当身之史，此亦清初儒者的共同观点。顾氏除《日知录》外，尚有《天下郡国利病书》、《肇域志》各一百卷(后一书稿本已散佚)，都是建筑在史学基础之上的经世著作。黄宗羲也是注重史学经世的人，他曾计划编写《宋史补遗》与《明史案》，惜均未成。但他在这一方面实有最卓越的贡献，即中年所撰《明夷待访录》一书。这部书是中国政治思想上最有创造性的著作，但其立说之根据则全在明代的制度史，可以说是史学实用的典范。全祖望记他与黄之传(字肖堂)共读此书的感想云："先生……尝与予读《明夷待访录》曰：是经世之文也。"(《鲒埼亭集》卷二十二《黄丈肖堂墓版文》)这是对《明夷待访录》最确切的评价。

一九八三年

九　五

王夫之

王夫之无论在经学或理学方面都是清初最博大、最精深的学人，经学是他的根本，所以他自许为"六经责我开生面"（王敔《姜斋公行述》，收在《船山遗书》卷首）。在理学方面他宗主张载，排斥陆、王，同时还能突破程、朱甚至儒家的限制。另一方面，他又是史学大家；他的《读通鉴论》、《宋论》、《黄书》、《噩梦》等都是史学范围内的重要作品。但是他早年曾受到东林学派的激动，推重顾宪成、高攀龙诸人，又曾从游于高攀龙的儿子世泰之门，所以他治史学也是以经世致用为最终目的。他明白地指出："所贵乎史者，述往以为来者师也。为史者，记载徒繁，而经世之大略不著，后人欲得其得失之枢机以效法之无由也，则恶用史为？"（《读通鉴论》卷六）他是清代最早正式提出"史学经世"这个观念的人，章学诚比他要迟一百多年（《文史通义》内篇二《浙东学术》）。王夫之中岁以后隐居湘西三十年，与并世学人几乎全无交涉，而持论与顾、黄诸家相近如此，更可见明末经世意识在思想界持续之久和影响之深了。

一九八三年

九　六

李颙

李颙是一位宗主陆、王的理学家，与顾氏尊朱抑王的哲学

立场适相反。但他注重经世亦与顾氏无异。他说:"如明道定心以为体,经世宰物以为用,则体为真体,用为实用。"(《二曲集》十六卷《书牍上·答顾宁人先生》)他更进一步明白地指出:"吾儒之教原以经世为宗。"(同上卷十四《盩厔答问》)李氏此语并非虚发,他中年以前曾著《经世蠡测》、《时务急策》等书,晚年讲授仍不失此意。他为受学者所开列的读书目录分为"明体"与"适用"两大类。前者是以陆、王为主的理学书,而后者则从真德秀的《大学衍义》、邱濬的《大学衍义补》、《历代名臣奏议》、《文献通考》等一直列举到明末的经世著作,其中包括屯田、水利、盐政、武备多种实务,尤其值得注意的是他特别看重冯应京的《皇明经世实用编》一书,这可以证明清初经世倾向确是自 16 世纪流衍而来的。最后他感慨地说:"右自《衍义》以至《奏议》等书皆适用之书也。噫!道不虚谈,学贵实效。学而不足以开物成务、康济时艰,真拥衾之妇女耳,亦可羞已!"(同上卷七《体用全学》)李氏平日讲学仍以理学为主,不过他的理学确从自家心身中打熬透悟而得。因此他才真切地体认到"虚谈"道体是当时一般所谓儒者的大病。他倡经世专从"事"的一方面着眼,与王畿"以无为用"而专"主于道"的"经世"真不可同日而语了。

一九八三年

九 七

颜元与李塨

我们必须了解明末清初儒家注重经世的普遍风气,然后

才能确定颜、李学在思想史上的意义与位置。以年世言，颜元（1635—1704）、李塨（1659—1733）上较晚明诸遗老已是第二代、第三代的人了。这时候宋明理学已成强弩之末，而经典考证则尚在初兴的阶段。颜元早年当然是读经史古籍出身的，稍后则出入程、朱、陆、王，而尤好陆、王心学。但是这两种学问在当时已无真实生命，因此无法满足他那种认真而又注重实践的性格，这样他就逐渐发展出一种既反对读书著作又反对静坐见性的坚决态度，他以过来人的身份指证这两种功夫不但完全无用，而且大有害于心身，他的正面主张则非常简单，基本上可以归纳为一个"用"字，他尝云：

陈同甫谓人才以用而见其能否，安坐而能者不足恃，兵食以用而见其盈虚，安坐而盈者不足恃。吾谓德性以用而见其醇驳，口笔之醇者不足恃，学问以用而见其得失，口笔之得者不足恃。（李塨、王源《颜习斋先生年谱》卷上"丁巳四十三岁"条）

可见无论是"尊德性"或"道问学"，他都以一"用"字断之。他之所以欣赏陈亮也是以"用"为主眼，颜元又说：

秦汉以降，则著述讲论之功多而实学实教之力少。宋儒唯胡子立经义、治事斋，虽分析已差而其事颇实矣；张子教人以礼而期行井田，虽未举用而志可尚矣。（《存学编》卷一《明亲》）

他在儒学传统中仅推崇胡瑗、张载两人，因为他们两知重

视实用。程、朱、陆、王以下则都在抨击之列。至于胡瑗析经义与治事而二之，他仍不以为然。如果以刘彝体、用、文三分法来衡量，颜氏实仅取“用”之一端而已。但他既以得圣道真传自负，自然不能完全没有经典上的根据，他的根据如下：

> 唐虞之世，学治俱在六府、三事；外六府、三事而别有学术便是异端。周、孔之时，学治只有个三物；外三物而别有学术便是外道。（《颜习斋先生言行录》卷下《世情第十七》）

六府（金、木、水、火、土、谷）、三事（正德、利用、厚生）本之《伪古文尚书》之《大禹谟》（亦见《左传》文公七年），三物（六德、六行、六艺）则本之《周礼》（《地官·大司徒》），其中对他最亲切而实际的则是礼、乐、射、御、书、数六艺，他的学生问他关于“六艺”的功效，他答道：“今于礼、乐、兵、农无不娴，即终身莫之用而没，以体用兼全之气还于天地，是谓尽人道而死，故君子曰终。”（《存学编》卷一《学辨一》）可知颜元的圣学落实下来便成礼、乐、兵、农四大要目。学者只要能实习这四艺，即是“体用兼全”，可以死而无憾。所以在他的思想系统中道之“体”不须他觅，即存在于“用”之中。

颜氏之学斥程、朱，兼斥陆、王，反读书又反静坐。骤视之似乎前无所承，但细按之则实开明末以来经世致用之风而起。所不同者，顾炎武、黄宗羲、李颙诸人虽重经世而仍守读书穷理的旧传统，即颜氏最钦佩的孙奇逢（1585—1675）与陆世仪（1611—1672）也取径不异：孙氏宗阳明而从事于武备、农事种种实务；陆氏宗朱子而讲求天文、地理、水利、农田、兵法，只有

颜氏独树一帜，专在“经世致用”一点上立足，其他一概弃而不道，这可以说明他何以终能形成一个独立的学派。颜学是经世之学，这一事实，他的弟子们曾一再地加以揭出。王源(1648—1710)说：“先生初学未几，即学兵法，此所以远迈宋儒，直追三代经世之学也。”(《颜习斋先生年谱》卷上二十三岁条按语)李塨则说：“古人之学，礼、乐、兵、农，可以修身，可以致用，经世济民，皆在于斯，是所谓学也。”(《存学编》郭金城序所引)颜元自己也曾用“经世”两字来说明他的学术性格，他说：“学而必习，习又必行，固也。今乃谓全不学习经世之事，但明得吾体，自然会经世，是人人皆不勉而中矣！且虽不勉之，圣人亦未有不学礼乐而能之者。”(《颜习斋先生言行录》卷下《世情第十七》)

颜元严守自己的信条，不肯耗费精神于文字，故不甚提及当时流行的著述。他的思想渊源遂因此晦而不彰。李塨则要光大师教，故广通声气，不废博览。从他的文字中我们可以清楚地看出颜学的脉络。李氏曾辑诸儒论学一编，名曰《未坠集》，其中李颙“吾儒之学以经世为宗”一条(按即前引《盩厔答问》)，颜元批曰：“见确如此。……何不举古人三事三物之经世者与人习行哉！”(《颜习斋先生年谱》卷下五十八岁条)这是李塨把颜学安置在当时经世思潮之中并获得其师亲自认可的显证。李氏又指出：“明季盱眙冯慕冈(按：冯应京)著《经世实用编》，即重六艺；清初太仓陆桴亭(按：即陆世仪)有《思辨录》，讲究六艺颇悉……皆与习斋说不谋而合。”(《恕谷后集》卷十三《醒葊文集序》)这更是将颜氏的经世意识一直追溯到16世纪了。“经世致用”是弥漫在明清之际思想界的一种共同精神，颜元在不知不觉之间便会感受得到，而不必定得之于某家某

书。李塨所说的"不谋而合"是很自然的事。至于李塨本人，则更是有意识地继承并发展了清代的经世传统，他在二十八岁时即"书廿一史经济可行者于册，曰：《阅史郄视》"（《李恕谷先生年谱》卷二）；七十三岁时又撰《拟太平策》（《自序》）。这显然走的是顾、黄、王诸家史学经世的途径。但李塨已进入考证学成熟的阶段。"经世致用"的外缘既不存在，而颜、李学派所根据的经典又适成为真伪聚讼之所在。颜元反对讲书，认为"有疑乃讲之"（《颜习斋先生年谱》卷上三十五岁条）。不幸他的立论根据便正是"有疑"，逼使李塨不得不走上读书著书之一途。"经世致用"终于淹没在"道问学"的洪流中了。

一九八三年

九　八

清初考证学者的思想动机

阎百诗的《古文尚书疏证》是两百多年来大家公认的一部最成功的考证杰作。当然，百诗是一个典型的考证学者，他喜欢从事考据工作，而且《古文尚书》也的确是南宋以来经学史上的一个问题。他花了一生的功夫来考证这部伪书，当然基本上是受了纯学术兴趣的吸引。但是在纯考证兴趣之外，百诗也还另有一层哲学的动机。伪古文《大禹谟》有所谓十六字心传，便是"人心唯危，道心唯微，唯精唯一，允执厥中"。这十六个字又叫做"虞廷传心"或"二帝传心"，是陆、王一派最喜欢讲的。明末的王学家尤其常常援引它。"人心"、"道心"的分别虽然朱子有时也引用，但朱子是不谈"传心"的，因为这个说法和禅宗

的"单传心印"太相似了。而且，朱子又是最早怀疑《古文尚书》乃后世伪书的一个人。所以我们可以说，这十六字心传是陆、王心学的一个重要据点，但对程、朱的理学而言，却最多只有边缘的价值。到了清初，朱学中人往往特别提出这一点来加以猛烈的攻击。例如《日知录》"心学"一条便根据黄东发的议论痛斥"传心"之说。阎百诗虽然不是理学中人，但是他的基本哲学立场则确为尊程、朱而黜陆、王。因此《疏证》中时有攻击陆、王的议论，并于"十六字心传"为伪作一点郑重致意。黄梨洲为《疏证》写序也一改往日对此十六字深信不疑的态度，虚心接受百诗的发现。可见这十六字在全书中占有特殊的分量，而百诗也的确有意识地借辨伪的方式来推翻陆、王心学的经典根据。当时反对朱子最激烈的毛西河在思想上相当敏感，他读了百诗的《疏证》之后，便立刻感到这是在向陆、王的心学进攻。因此他写了一封信给百诗，说你考证《古文尚书》真伪，为什么忽然要骂到金溪(陆)、姚江(王)的头上，这岂不是节外生枝吗？其实百诗辨伪本有一层哲学的涵义，并非节外生枝。毛西河也不是不了解这点，所以他后来写《古文尚书冤词》时也特别强调十六字心传不是后世伪造的。阎、毛两人在《古文尚书》问题上的针锋相对更可以让我们看清清初考证学和宋、明理学之间的内在关联。当时的考证是直接为义理、思想服务的，也可以说是理学争论的战火蔓延到文献研究方面来了。我们要个别地检查每一个考证学者的思想背景、宗派传承，看他的考证究竟有什么超乎考证以上的目的。这样一检查，我们就会发现，顾亭林、阎百诗的考证是反陆、王的，陈乾初、毛西河的考证是反程、朱的，他们在很大的程度上依然继承了理学传统中程、朱和陆、王的对垒。我们决不能笼统地说清代经学考

证单纯地起于对宋明理学的反动。以前有人持这样的看法，是因为他们一方面没有辨别出清初考证学者的思想动机，一方面又没有察觉出16世纪以后儒学从“尊德性”阶段转入“道问学”阶段的新动向。

一九七五年

九　九

乾嘉学者的经世意识

即使在乾嘉考证学鼎盛的时代，第一流学人也始终不能忘情于“经世致用”。最了解戴震思想的洪榜说：

> 先生（指戴震）抱经世之才，其论治以富民为本。故常称《汉书》云：“王成、黄霸、朱邑、龚遂、召信臣等，所居民富，所去民思，生有荣号，死见奉祠，廪廪庶几德让君子之遗风。”先生未尝不三复斯言也。（《戴震文集》附录《戴先生行状》）

章炳麟论戴氏之学也说：

> 震自幼为贾贩，转运千里，复具知民生隐曲，而上无一言之惠，故发愤著《原善》、《孟子字义疏证》，专务平恕。……如震所言，施于有政，上不呰苛，下无怨讟，不食孳殖，可以致刑措。……夫言欲不可绝，欲当即为理者，斯固莅政之言，非饬身之典矣。（《太炎文录》卷一

《释戴》)

洪、章两氏的论点恰足以互相发明，而章氏掘发戴震哲学的经世背景，所见尤为深透。

钱大昕序明代袁帙所著的一部经世作品曰："夫儒者之学在乎明体以致用，诗书艺礼皆经世之言也。《论语》二十篇、《孟子》七篇，论政者居其半。当时师弟子所讲求者，无非持身、处世、辞受、取予之节，而性与天道虽大贤犹不得而闻。儒者之务实用而不尚空谈如此。"(《潜研堂文集》卷二十五《世纬序》)钱氏在乾嘉学人中最称谨饬，但此序发挥儒学经世之旨则不免情见乎词，我们不难由此窥见他内心深处对现实社会的关注。此外如章学诚本"史学经世"而发为礼贵当时之说，洪亮吉(1746—1809)《意言》切论当世积弊、汪中(1744—1794)撰《哀盐船文》反映盐民的痛苦，都是经史考证学者具有经世意识的显证。汪中出身贫困，与戴震相似，故研治礼经皆期其有益于民生日用。他在给毕沅的信上说：

> 昔子产治郑，西门豹治邺，汲黯治淮阳，黄霸治颍川，虞诩治朝歌，张全义治洛阳，并以良绩光于史册。公既兼其地，又兼其政。邦家之光，民之父母。斯则中所企注者耳。中少日问学实私淑顾宁人处士，故尝推之六经之旨，以合乎世用。(《述学别录·与巡抚毕侍郎书》)

他希望毕沅效法历史上的循吏，正与戴震"论治以富民为本"的观点相一致，他自述治经以顾炎武为楷模，则说明他是自觉地继承了清初儒家的经世精神。他又说："中尝有志于用

世，而耻为无用之学，故于古今制度沿革民生利病之事，皆博问而切究之，以待一日之遇。”（同上《与朱武曹书》）在这一段话里，“穷经待后王”（顾炎武诗）与“明夷待访”的意态更是跃然纸上了。

一九八三年

一〇〇

戴震论义理、考据、词章

戴震三分法之最早见诸文字者为乾隆乙亥（1755）《与方希原书》。其言曰：

> 古今学问之途，其大致有三：或事于理义；或事于制数；或事于文章。事于文章者，等而末者也。……足下好道而肆力古文，必将求其本。求其本，更有所谓大本。大本既得矣，然后曰：“是道也，非艺也。”……圣人之道在六经，汉儒得其制数，失其义理；宋儒得其义理，失其制数。譬有人焉，履泰山之巅，可以言山；有人焉，跨北海之涯，可以言水。二人者不相谋，天地间之巨观，目不全收，其可哉？（《戴震文集》卷九）

这是戴氏早期的见解，以义理、考据、辞章同为求至于道的途辙。但三者之间有高下之别，即义理第一、考据其次，词章居末。此文又蕴涵一重要观点，即此三途最后必求其汇通，然后始能至于道，即所谓“大本”。在《与方希原书》稍前数年，他

尚有《答郑丈用牧书》，云："今之博雅能文章，善考核者，皆未志乎闻道。"（同上）这句话不但足以说明戴氏确置义理于考据与词章之上，而且暗示专门从事于考据或词章则并不能至于道。这种观点是和《与方希原书》完全符合的。

但戴氏自 1754 年到北京以后，由于深受当时汉学考证家的影响，逐渐改变了早年的看法，他中年的见解可以 1765 年所撰《题惠定宇先生授经图》为代表。他说：

> 言者辄曰："有汉儒之经学，有宋儒之经学，一主于故训，一主于理义。"此诚震之大不能也者。夫所谓理义，苟可以舍经而空凭胸臆，将人人凿空而得之，奚有于经学之云乎哉？唯空凭胸臆之卒无当于贤人圣人之理义，然后求之古经；求之古经而遗文垂绝，今古县隔也，然后求之故训。故训明则古经明，古经明则贤人圣人之理义明，而我心之所同然者，乃因之而明。贤人圣人之理义非它，存乎典章制度者是也。（同上卷十一）

戴氏此时把考据突出到首要的地位，而义理则几乎不复能独立存在了。在同一时期内，他又说："天下有义理之源，有考核之源，有文章之源，吾三者皆庶得其源。"（段玉裁《戴东原先生年谱》卷末所引）这句话说得比较心平气和，不似《题授经图》中所言之激烈，然而义理、考据、词章三者成为平列的关系，仍与早年之说大不相侔。当时北京考证风气对他的影响在这里表现得很清楚。章学诚说："近人所谓学问，则以《尔雅》名物、六书训故，谓足以尽经世之大业，虽以周、程义理，韩欧文辞，不难一哄置之。其稍通方者。则分考订、义理、文辞为三家，

而谓各有其所长，不知此皆道中之一事耳。"(《文史通义》外篇三《与陈鉴亭论学》)章氏在这里分别指出了两种不同的流行观点。第一种突出考据而轻视义理与词章，乃戴氏与一般考据学家所共持的极端之说。第二种平列三者，则是戴氏平时所独持的温和观点。

戴氏中年时期虽与一般考证学家沆瀣一气，但是他的真正学术兴趣却在义理方面，考证不过是通向义理的手段而已。早年时期他尚无自得的义理，因此他以义理属之宋儒，训诂属之汉儒。中年受考证风气的激荡，他一变而尊汉代考据而轻宋人义理。乃至晚年，他撰成《原善》、《绪言》、《孟子字义疏证》诸篇，自以为已得孔、孟义理之真，于是又一变而回到早年的立场，即仍以义理为最尊，而置考据、词章于从属的地位。所以他晚年又对段玉裁说："义理即考核、文章二者之源也，义理又何源哉？吾前言过矣"。(《戴东原先生年谱》卷末所引)这是他对中年所持的考证观点坦白地自承错误。他在死前不久曾有《与某书》，其中有云：

> 治经先考字义，次通文理，志存闻道，必空所依傍。汉儒故训有师承，亦有时附会；晋人附会凿空益多；宋人则恃胸臆为断，故其袭取者多谬，而不谬者在其所弃。我辈读书，原非与后儒竞立说，宜平心体会经文，有一字非其的解，则所言之意必差，而道从此失。(原在《戴震文集》卷九，现收入《孟子字义疏证》)

这时他不但批评宋儒义理，也公然不满汉、晋故训了。他最尊义理，但不再依傍宋儒凿空所得之义理；他仍然重视考

据，但不再依傍汉、晋附会之故训。所以"空所依傍"与"平心体会经文"是他治学的最后归宿。段玉裁说：

> 始玉裁闻先生之绪论矣，其言曰："有义理之学，有文章之学，有考核之学；义理者，文章、考核之源也。熟乎义理，而后能考核、能文章。"……后之儒者划分义理、考核、文章为三，区别不相通，其所为细已甚焉。……先生之言曰："六书九数等事为轿夫然，所以舁轿中人也。以六书九数等事尽我，是犹误认轿夫为轿中人也。"又尝与玉裁书曰："仆生平著述之大，以《孟子字义疏证》为第一，所以正人心也。"噫！是可以知先生矣。（经韵楼刊本《戴东原集》序）

这是戴氏关于义理、考据、词章三者分界的"晚年定论"。

一九八三年

—○—

戴震友人的反宋议论

东原著书明斥程、朱大概始于1769年（乾隆己丑）在山西朱珪藩署中所草创的《绪言》一书。至于口头上弹诋程、朱则或尚在其前，但决不会早过甲戌（1754）入都之年。在1754年以前，东原不但不反对宋儒，而且有时还自动地为程、朱的"理精义明"之学作辩护。他早年有"变乱大学"一条笔记，便完全站在程、朱立场上说话，和后来的观点截然不同（见《经考附

录》)。所以东原对宋儒的态度的转变,在一定的程度上,是由于到北京以后受到考证运动中反宋风气的感染。"不知其人视其友",让我们简略地看一看东原出游以来过从较密的几位友人的思想状态。

当时北京提倡考证运动最有影响力的领袖是朱筠和纪昀(1724—1805)。朱笥河在经学上反对宋儒的"蹈虚"和"杂以释氏",我们已经指出来了。纪晓岚则比朱笥河更为激烈,他可以说是乾、嘉时代反程、朱的第一员猛将。晓岚是四库全书馆的首席总纂官。通过这一组织,他广泛而深入地把反宋思潮推向整个学术界。后来全书纂成,《总目提要》二百卷的编刻和颁行曾由晓岚一手修改,所以其中充满了反宋的观点。诚如余嘉锡所指出的,晓岚"自名汉学,深恶性理,遂峻词丑诋,攻击宋儒,而不肯细读其书"(《四库提要辨证·序录》)。晓岚排程、朱,在《提要》中是用明枪,在《阅微草堂笔记》中则专施暗箭。《笔记》中许多讥笑骂"讲学家"的故事都是他挖空心思编造出来的。东原入都之次年(1755)即馆晓岚家,其《考工记图》也是晓岚为他刻行的,而东原晚年入四库馆,晓岚亦与有力焉。故东原与晓岚的交谊似较其他人更为密切。如果说东原对程、朱态度的转变与晓岚的影响有关,当非过甚之词。

其次在这一方面对东原可能有影响的是惠定宇(1697—1758)。定宇的反宋情绪最为激昂,甚至说过"宋儒之祸甚于秦灰"这样的话。他在《松崖笔记》卷一"主一无适"条讥"宋儒不识字";卷三"道学传"条记"濂溪之《太极》、朱子之《先天》,实皆道家之学",而《九曜斋笔记》卷中"道学录"条也说:"仙家有《道学传》,禅家有《语录》。道学、语录之名皆出自二氏,而宋人借以为讲学之名。"这些都是定宇公开攻击宋代理学的证据。

1757年东原游扬州，识定宇于都转运使卢雅雨见曾署中，论学极为相得。这是乾、嘉学术史上一件大事。东原在1757年以前还承认宋儒的经学"得其义理"，而后来竟转谓义理不在古经之外，显然与定宇之论学"唯求其古"不无关系。此一转变必须以排斥宋学为其先决条件，则自不待言。所以，积极方面，定宇是否影响了东原此后在义理方面的发展，是别一问题。但消极方面，惠、戴1757年扬州之会，彼此曾默默地订下了反宋盟约大概是可以肯定的。

此外东原过从较密的考证学家还有王鸣盛(1722—1798)和钱大昕。王西庄经学得之定宇，严守汉学壁垒，故所撰《尚书后案》，以郑玄、马融为主；唐、宋诸儒之说，一概摒而不取。他最佩服定宇和东原，曾说：

> 方今学者断推两先生，惠君之治经求其古，戴君求其是，究之，舍古亦无以为是。(洪榜《戴先生行状》所引)

则他的立场可以想见。钱晓徵平时立言很谨饬，但不满宋以来的理学传统之情亦有不克自掩者。所以他论"妇人七出"而致疑于"饿死事小，失节事大"之说；论"性与天道"则谓经典上所谓天道皆以论吉凶祸福为言，汉人犹知其义，魏、晋以后始失传，亦所隐攻宋学(分见《潜研堂答问》)。其《十驾斋养新录》有"清谈"一条，推衍顾亭林之绪论，说"宋、明人言心性，亦清谈也"，则已是对理学为公开的排斥矣。东原甲戌初到北京即走访晓徵，谈竟日。晓徵叹其学精博，遂为延誉，自是知名海内；及东原卒，晓徵复为之作传。所以戴、钱两人虽彼此仍不免偶有退后之语，而言思之间互相交涉甚深，则为不可否认的

事实。

从上面几个考证学的领袖人物反宋议论中，我们可以看到东原对宋儒态度前后大异的一部分渊源之所在。但东原晚年之公开著书批判程、朱并不能单纯地解释为依违汉学，随人脚步。至少他的目的与其他汉学家不同。惠定宇、纪晓岚诸人只是要从训诂名物方面摧毁宋儒立说的经典基础，他们是有破而无立。而且他们的反宋言论之见诸文字者也夹杂着许多强烈的情绪字眼，以逞一时之快。东原则不然。他是有破有立的，且破即所以为立。在《绪言》与《孟子字义疏证》中，东原在"破"的一方面指出程、朱言"理"是取自释、老两家而又稍变其指，因而不合六经、孔、孟的原意。而在"立"的一方面，他则重据经传古训，赋予"理"字以新的涵义，建立自己的义理系统。他的最终目的是要用他自得之义理来取代程、朱理学在儒学中的正统地位。

一九七六年

一〇二

段玉裁论戴震

段玉裁1792年序经韵楼刊本《戴东原集》，发挥师说，最有深意。兹先节引其文于下，再加析论：

> 始玉裁闻先生之绪论矣，其言曰："有义理之学，有文章之学，有考核之学；义理者文章、考核之源也。熟乎义理，而后能考核、能文章。"玉裁窃以谓义理、文章未有不

由考核而得者。自古圣人制作之大，皆精审乎天地民物之理，得其情实，综其始终，举其纲以俟其目，与其利而防其弊，故能奠安万世。虽有奸暴，不敢自外。《中庸》曰："君子之道本诸身，征诸庶民，考诸三王而不谬，建诸天地而不悖，质诸鬼神而无疑，百世以俟圣人而不惑。"此非考核之极致乎？圣人心通义理，而必劳劳如是者，不如是不足以尽天地民物之理也。后之儒者画分义理、考核、文章为三，区别不相通，其所为细已甚焉。夫圣人之道在六经，不于六经求之则无以得圣人所求之义理，而行于家国天下，而文词之不工又其末也。先生之治经凡故训、音声、算数、天文、地理、制度、名物、人事之善恶是非，以及阴阳气化，道德性命，莫不究乎其实。盖由考核以通乎性与天道。既通乎性与天道矣，而考核益精、文章益盛，用则施政利民，舍则垂世立教而无弊。浅者乃求先生于一名一物一字一句之间，惑矣！先生之言曰："六书九数等事如轿夫然，所以舁轿中人也。以六书九数等事尽我，是犹误认轿夫为轿中人也。"又尝与玉裁书曰："仆生平著述之大，以《孟子字义疏证》为第一，所以正人心也。"噫！是可以知先生矣。

细按茂堂此序，盖有两层用意：一在说明东原之学以义理为主，决非名物训诂可尽；一在解释东原何以独能洞澈义理之源。关于第一层茂堂于1814年撰东原《年谱》时续论及之，曰：

先生于性与天道，了然贯澈，故吐辞为经。如《句股割圜记》三篇、《原善》三篇、《释天》四篇、《法象论》一篇，皆经也。其他文字，皆厚积薄发；纯朴高古，如造化之生物，

官骸毕具，枝叶并茂。尝言："做文章极难，如阎百诗极能考核而不善做文章，顾宁人、汪钝翁文章较好。吾如大炉然，金、银、铜、锡，入吾炉一铸而皆精良矣。"盖先生合义理、考核、文章为一事，知无所蔽，行无少私，浩气同盛于孟子，精义上驾乎康成、程、朱，修辞俯视乎韩、欧焉。

据此节所言及序中"既通乎性与天道"等语，则东原于义理深造有得之后，考据、文章都随之而大有进益。换句话说，茂堂认为东原的考据与文章之所以能独步当世，是因为他别有一套系统的义理在后面。我们不必管茂堂此说的是非，但此说显然代表茂堂对其师"义理为考据，文章之源"一语的认识。不过茂堂因推尊东原，下语不免有过当之处，所以后来方东树斥之为"诞妄愚诬"(《汉学商兑》)。

关于第三层，茂堂于"义理者，文章、考核之源"后下转语曰："义理、文章未有不由考核而得者。"此语更引起后世的批评。方东树说：

按此宗旨，专重考证，硬坐《中庸》此节为考证之学，谬而陋甚。……汉学诸人其蔽在立意蔑义理，所以千条万端，卒归于谬妄不通，贻害人心学术也。(同上)

按茂堂序文本推崇东原义理之学，而方东树谓茂堂专重考证而蔑视义理，似未为公允。但此在方氏亦不足怪，因为他以为义理只有一种，所以根本不承认东原考核所得者足以当义理之名。胡适受方氏此评的暗示，也对茂堂序文表示不满，他说：

> 戴震明说义理为考核文章之源，段玉裁既亲闻这话，却又以为考核是义理，文章之源，这可见得一解人真非容易的事。(《戴东原的哲学》)

胡氏最推重东原，与方东树本处于相反的立场，然其误会茂堂序文本旨，竟同于方氏。解人不易得，洵非虚语。茂堂所谓"义理、文章未有不由考核而得者"，乃就东原获得义理之过程而言。胡适之易其语作"考核为义理之源"，已与茂堂原意失之甚远。其实就东原的思想与系统言，其中既不能容纳所谓"如有物焉，得于天而具于心"之"理"，则虽圣人制作所根据的义理也不能不由"考核"天地民物而得。方东树专以"文字训诂"当茂堂所谓之"考核"固是死在字下，而胡适之不识茂堂回护东原义理之苦心，亦是误认轿中人为轿夫也。盖茂堂此序全篇主旨厥在推尊东原之义理，序末特拈出《孟子字义疏证》为东原著述之最大者一节，尤属画龙点睛之笔。其所以必须委婉说明义理得自考核者，正因其发言之对象乃是当时鄙弃义理的考证学家。东原生前身后在义理方面屡遭考证派的责难，其间如朱筠反对《行状》载《答彭绍升书》之事，茂堂自皆知之甚悉。其余自朱筠、钱大昕以下，随声附和之辈，尚不知有几。故茂堂晚年欲刻《疏证》、《绪言》，持赠同学，犹谓"虽下士必大笑之，无伤也"(《答程易田丈书》，《经韵楼文集》卷七)。由是言之，茂堂此序所欲曲达之旨不过谓东原《疏证》虽是义理之作，然其书正从考核而来耳。洪榜尝言东原"所以名其书者，曰《孟子字义疏证》。然则非言性命之旨也，训故而已矣，度数而已矣"。茂堂序文之意与此正无殊。所以此序反映出，东原生前

在义理方面所受的压力迟至1792年尚由其弟子继续承担在肩。考证学家戴东原与思想家戴东原之间始终存在着一种矛盾紧张的状态，观此益信。

一九七六年

一〇四

段玉裁的自责

段玉裁晚年颇有推崇理学的表示，又自责生平喜言训诂考证，舍本逐末。这个例子好像表示"尊德性"的空气仍然笼罩着乾嘉的学术界，以致像段玉裁这样的考证大师都要忏悔自己太过于追求"道问学"了。其实这个问题并不能如此简单地处理。本来儒学的重心确在它的道德性、宗教性的方面，而儒学的这一部分则正托身在它的"尊德性"的传统里面。清儒的考证之学虽然发扬了儒家的致知精神，但是同时也不免使"道问学"和"尊德性"越来分得越远。和"尊德性"疏离之后的"道问学"当然不可能直接关系到"世道人心"，也不足以保证个人的"成德"。乾嘉之世，儒家统一性的"道"的观念尚未解体，一意追求知识（尽管是关于儒家经典的知识）的学者在离开书斋的时候难免会怀疑自己的专门绝业究竟于世何补、于己何益。段玉裁类似悔恨的言论应该从这种心理角度去了解（至于专讲"尊德性"是否必然有补于"世道人心"，甚至是否可以保证个人"成德"，则纯是一事实问题。这里可置之不论）。16世纪时欧洲有些基督教的人文学者（Christian Humanists）在从事训诂考证（philology）之余也往往流露出歉仄之情，觉得

他们的训诂工作无补于弘扬基督教之道。但是如果细察他们生平研治训诂的经过，那真可以说得上是全幅生命都贯注在里面。他们事实上是把虔敬上帝的宗教热诚转移到学术研究上面去了。换句话说，学术研究已成为他们的宗教使命了。段玉裁和许多其他乾嘉学者也是如此：他们"尊德性"的精神、"主敬"的精神都具体地表现在"道问学"的上面。段玉裁一方面说他平生不治理学，追悔已晚，一方面却因为不知道"之"、"脂"、"支"三部的古音分别何在，而写信给江有诰说："足下能知其所以分为三乎？仆老耄，倘得闻而死，岂非大幸！"孔子曾说过"朝闻道，夕死可矣"的话，现在段玉裁竟把儒家这种最庄严的道德情操移用到"闻"古音之"道"上面，这岂不可以说明清儒是用"尊德性"的精神来从事于"道问学"吗？

一九七五年

一〇四

章学诚的"六经皆史"说

作为一个学术运动的纲领而言，"六经皆史"是承顾炎武以来"经学即理学"的纲领而起。顾氏的纲领发展至戴震，已登峰造极。"经学即理学"的基本假定是"道在六经"；而六经则必经训诂考证而后明。这就等于说"道"是完全垄断在当时一群经学考证家的手中了。章学诚的专业是所谓"文史校雠"，尤以史学为主，因为他自信"于史学盖有天授"，而考订训诂"皆非所长"（《文史通义》外篇三《家书》二）。如果"六经"以外无"道"，则从事文史之业的人便永远没有见"道"之望了。在毕生

以求"道"为目标的章氏而言，这是一个决不能接受的假定。章氏在1766年初晤戴震之后颇为此问题所困扰。他当时虽然不完全同意戴氏的论点，但学力未充，无法正面反驳。自1788年始，章氏因编《史籍考》的机缘，得读大量史著，见解遂臻成熟。他在《报孙渊如书》中说：

> 承询《史籍考》事，取多用宏，包经而兼采子、集……愚之所见，以为盈天地间，凡涉著作之林皆是史学，六经特圣人取此六种之史以垂训者耳。子、集诸家，其源皆出于史。（《文史通义》外篇三）

这是章氏"六经皆史"说的初步陈述，其涵义尚不十分清晰。值得特别注意的是他在这里所用"著作"与"史学"两个名词都是十分郑重的。"著作"又称"著述"或"撰述"，是学者深造自得后的成品，即所谓有"别识心裁"而"成一家之言"者。"史学"一词章氏尤不轻以许人，故曰："整辑排比，谓之史纂；参互搜讨，谓之史考；皆非史学。"（《浙东学术》）又曰："吾于史学，贵其著述成家。"（《家书》三）近人误会章氏原文，以"一切文字遗存都是史料"之意解之，失之远矣。

章氏《文史通义》开宗明义第一句就说："六经皆史也。古人不著书，古人未尝离事而言理，六经皆先王之政典也。"（《易教》上）这是"六经皆史"说的一个总纲，有承先与启后两个方面。就承先言，"古人未尝离事而言理"仍继续了"经学即理学"的精神，即认为义理不能空谈。但是就启后言，"经"尚非究竟义，而必须归结于"史"。这又是对"经学即理学"的一种否定。不仅此也，章氏所谓"史"并不是通常所谓历史，更不是史

料，而有特殊涵义，即"先王之政典"。夏、商、周三代的"政典"都出专掌文献典制的"史"之手，如府史、内史、外史、太史、小史、御史之类。所以他说："学者崇奉六经，以谓圣人立言以垂教；不知三代盛时，各守专官之掌故，而非圣人有意作为文章也。"(《文史通义》内篇五《史释》)以六经分别论之，则"《易》掌太卜，《书》藏外史，《礼》在宗伯，《乐》隶司乐，《诗》领于太师，《春秋》存乎国史"(《校雠通义》内篇一《原道》；亦见《文史通义·原道》中)。换句话说，六经是三代圣王纲维天下所遗留下来的正式档案纪录，但经过孔子整理，发明其"义"，以"垂训"后世而已。在这个特定的意义上，章氏遂进而宣称六经并不是"载道"之书，而是"器"：

> 道不离器，犹影不离形。后世服孔子之教者自六经，以谓六经载道之书也，而不知六经皆器也。……夫子述六经以训后世，亦谓先圣先王之道不可见，六经即其器之可见者也。(《原道》中)

"道"是先圣先王治天下之"事"，已随时间的流变而俱往，故不可见。可见者只是"先王得位行道，经纬世宙之迹"(《易教》上)，即是六经。"六经皆迹"，"六经皆史"，"六经皆器"，意思都是相通的。他之所以用"器"字，是取"形而上者谓之道，形而下者谓之器"之义，其目的便是要强调六经本身不是"道"，也不"载道"。这样一来，他就把当时经学考证派对"道"的专利权彻底摧破了。

"六经皆史"之说既立，则"经"也不能完全摆脱时间性。他说："夫道备于六经，义蕴之出于前者，章句训诂足以发明之；

事变之出于后者，六经不能言，固贵约六经之旨而随时撰述，以究大道也。”(《原道》下)这是明说六经中仅有古代之“道”，而不能包括“事变之出于后者”。故依章氏之见，同时经学考证家如戴震之流纵精究“六经”，也不过仅能“发明”属于上古部分的“道”而已。可见章氏“六经皆史”之说是和他对“道”的认识分不开的。他说“三人居室，而道形矣”，又说“众人不知其然而然，即道”(《原道》上)，显然是把“道”了解为“人事”在时间中的不断流变。易言之，道存在于人类社会的自然发展之中，故永无息止之一日。但是社会的自然发展并不是杂乱无章的，其中表现出一定的秩序，圣人便是发现此种“秩序”的人。故又曰：“道无所为而自然，圣人有所见而不得不然。”(同上)必须掌握到章氏这一历史哲学的核心，我们才能彻底明白“六经皆史”的涵义。他在《浙东学术》中说：

> 三代学术，知有史而不知有经，切人事也；后人贵经术，以其即三代之史耳；近人谈经，似于人事之外别有所谓义理矣。浙东之学，言性命者必究于史，此其所以卓也。

这一段话包涵了两个部分：第一部分指出六经的重要性不在其中所涵的抽象义理，而在其“切人事”，因为“道”即寓于“人事”流变——也就是“史”——之中。但六经不能概括史的全程，只不过是“三代之史”。这是从反面来界定“六经皆史”：即“史不尽于六经”，必如此下转语，此一理论的全幅涵义始显露无遗。章氏当时深恐“此种议论骇俗下耳目，故不敢多言”(《报孙渊如书》)，所以关于此一命题，章氏背面所未言者实远

比他正面已言者为重要。

第二部分则是根据"六经皆史"说来批判一般经学考据家的脱离现实。道不在人事之外，六经充其量不过是三代的"人事"。现在经学家误把六经当作先王先圣的"空言"（义理）来研究，自然是不得要领了。至于"浙东之学，言性命者必究于史，此其所以卓也"一语，则主要是章氏的"夫子自道"。他在《浙东学术》一文中明说：

> 浙东之学，虽源流不异，而所遇不同。故其见于世者，阳明得之为事功，蕺山得之为节义，梨洲得之为隐逸，万氏兄弟得之为经术史裁，授受虽出于一，而面目迥殊，以其各有事事故也。

其中除言万氏兄弟涉及史裁之外，其余皆"各有事事"，何能说"言性命者必究于史"乎？唯有章氏本人专门从事于"文史校雠"之业，平生著述之最大者亦名之为《文史通义》。这才真是通过史学来究明"义理"。他自负能超越当时经学家的便在这里。他说：

> 余仅能议文史耳，非知道者也。然议文史而自拒文史于道外，则文史亦不成为文史矣。因推原道术，为书约十三篇，以为文史缘起，亦见儒之流于文史，儒者自误以为有道在文史外耳。（《章氏遗书》卷二十九、外集二《姑孰夏课甲编小引》）

章氏此说似谦而实傲，正谓当时考据家的六经不足以尽

“道”，唯有他的文史之学才是明“道”的正轨。“姑孰夏课”包括《易教》、《原道》、《原学》、《经解》十二篇（各上、中、下三篇）在内，恰是《文史通义》内篇的中心文字。

《小引》中“儒之流于文史”一语，其重点实在“史”上。此与章氏在别处所言“经之流变必入于史”（《文史通义》外篇三《与汪龙章书》）命义相同。适可互证。六经是古代之史，仅足以见“道”在古代的发展。如果要认识“道”的全貌则不能不求于六经以后之史。所以章氏重视后世之史犹在六经之上。把这个观点推至其逻辑的结论，则历史愈接近当前便愈重要。《史释》篇说：

> 传曰：“礼时为大”；又曰：“书同文”。盖言贵时王之制度也。学者但诵先圣遗言而不达时王之制度，是以文为鞶帨絺绣之玩而学为斗奇射覆之资，不复计其实用也。……故无志于学则已；君子苟有志于学，则必求当代典章以切于人伦日用，必求官司掌故而通于经术精微，则学为实事而文非空言，所谓有体必有用也。不知当代而言好古，不通掌故而言经术，则鞶帨之文，射覆之学，虽极精能，其无当于实用也审矣。

此处不但以当代典章、官司掌故通于经术之精微，而且列为学者首要之务。这正是因为他把“时王制度”看作“道”的最新发展。从求“道”的观点言，“通今”当然比单纯的“好古”更为重要。通今才能致用，这就涉及“经世”的问题，也是“六经皆史”说的一个基本组成部分。《浙东学术》云：“史学所以经世，固非空言著述也。且如六经同出于孔子，先儒以为其功莫大于

《春秋》,正以切合当时人事耳。”“经世”必究心于史,尤须注重当代之史,这是明清学人的共同看法。章氏不但继承了儒家的“经世”传统,而且进一步把它加以理论化,纳入“六经皆史”说的系统之中了。就这一点说,他在清代思想史上确有创造性的贡献。

但章氏的“六经皆史”说也有其时代的限制,即在其中所隐涵的一种权威主义的思想倾向。“六经皆先王之政典”自然是一个有根据的历史论断。但是章氏把这一论断逆用之于当代之史,竟使儒家经学的大义发生了极大的颠倒。因为依照他的说法,“时王之制度”便必然成为当代的“六经”了。这种权威主义思想最明显地表现在他对“德”与“位”的看法上面。他说:

> 孟子曰:“孔子之谓集大成。”今言集大成者为周公,毋乃悖于孟子之指欤?曰:集之为言,萃众之所有而一之也。自有天地而至唐、虞、夏、商,皆圣人而得天子之位,经纶治化,一出于道体之适然;周公成文、武之德,适当帝全王备,殷因夏监,至于无可复加之际,故得借为制作典章,而以周道集古圣之成,斯乃所谓集大成也。孔子有德无位,即无从得制作之权,不得列于一成,安有大成可集乎?(《原道》上)

此处章氏明明认定只有居帝王之“位”的人才有“制作之权”。根据这个理论,则道统即出于治统,这几乎和清初李光地(1642—1718)的见地如出一辙了。幸而章氏尚说过:“学于众人,斯为圣人。”又说:“自古圣人皆学于众人之不知其然而然。”(同上)稍稍减轻了一些权威主义的气味。但道统出于治

统之说足以使儒家批判现实的精神荡然无存，则终是不可否认的。章氏如此立论或非出于自觉；不过我们正可以从这种地方看出清代专制政治对他的"六经皆史"说发生了多么深刻的影响。

一九八三年

一〇五

清代史学家的"独立宣言"

章学诚的"六经皆史"说还反映了当时学术史上一个新的发展，即史学逐渐独立自主，并有与经学分庭抗礼之势。"六经皆史"的理论显然涵有化经为史之意，在章氏生前已引起争议。章氏《上朱中堂世叔》（即朱珪）书云：

> 近刻数篇呈诲，题似说经，而文实论史。议者颇讥小子攻史而强说经，以为有意争衡，此不足辨也。……且古人之于经史，何尝有彼疆此界，妄分孰轻孰重哉！小子不避狂简，妄谓史学不明，经师伏、孔、贾、郑，只是得半之道。《通义》所争，但求古人大体，初不知有经史门户之见也。（《章氏遗书》卷二十八，外集一）

此书撰于 1796 年，所刻者当是《文史通义》内篇卷一诸文，即讨论"六经皆史"的中心作品，可见同时经学家已认为章氏专业既在史学，便不应涉及经学，而"六经皆史"之说则是有意与经学家争衡。章氏虽说"不知有经史门户之见"，但他在别

处曾明说“六经初不为尊称”(《文史通义》内篇一《经解》下)，此处又谓经师不知史学，“只是得半之道”，其有意于打破经高于史的传统偏见也是无可否认的。不仅章氏为此，钱大昕也曾极力为史学争地位。钱氏经史淹贯，一时无两；平时持论且与惠栋、戴震诸人颇相桴鼓。然而他的学术造诣终以史部最为精到，因此也不免感受到经学家的压力。戴震平日甚至公开地说他是第二人，而以第一人自居(见江藩《汉学师承记》卷三《钱大昕传》)。这一评价一方面隐指“义理”与“考据”之争，但一方面也反映出经学与史学的对峙。他曾说：“自惠(栋)、戴(震)之学盛行于世，天下学者但治古经，略涉三史；三史以下，茫然不知，得谓之通儒乎？”(江藩前引书)这种议论和章学诚所谓经师仅得“道”之半如出一口。但钱氏关于经史问题最坦率的意见则见于他晚年(嘉庆五年，1800)为赵翼《廿二史札记》所写的序文。序略云：

> 经与史岂有二学哉！昔宣尼赞修六经，而《尚书》、《春秋》实为史家之权舆。汉世刘向父子校理秘文为六略，而《世本》、《楚汉春秋》、《太史公书》、《汉著纪》列于《春秋》家，《高祖传》、《孝文传》列于儒家，初无经史之别。厥后兰台、东观，作者益繁，李充、荀勖等创立四部，而经史始分，然不闻陋史而荣经也。自王安石以猖狂诡诞之学，要君窃位，自造《三经新义》，驱海内而诵习之，甚至诋《春秋》为断烂朝报。章、蔡用事，祖述荆、舒，屏弃《通鉴》为元祐学术，而十七史皆束之高阁矣。嗣是道学诸儒讲求心性，惧门弟子之泛滥无所归也，则有诃读史为玩物丧志者，又有谓读史令人心粗者。此特有为言之，

而空疏浅薄者托以借口。由是说经者日多，治史者日少。彼之言曰：经精而史粗也，经正而史杂也。予谓经以明伦，虚灵玄妙之论似精实非精也；经以致用，迂阔深刻之谈似正实非正也。……若元、明言经者，非剿袭稗贩，则师心妄作，即幸而厕名甲部，亦徒供后人覆瓿而已，奚足尚哉！

这篇序文表面上是指责宋、元、明三代重经轻史的偏见，实际上则是向当时一群经学考证家，提出严重的抗议。钱氏虽不持"六经皆史"之说，但"经史不二"或"经史无别"的论点则将"史"提升至与"经"完全相等的地位。钱、章两氏在这一点上显然是殊途同归的，所以此序可以看作清代史学家的"独立宣言"；它和章学诚论"六经皆史"诸篇都是清代中期学术思想史上具有划时代意义的重要文献。

一九八三年

一〇六

道光时代的学术界与曾国藩

曾国藩生于嘉庆十六年(1811)，他的成学则在道光时代。我们必须对19世纪上半叶的中国学术状况有一个概括的认识，然后才能了解曾国藩的学术渊源之所自。近人王国维说：

我朝三百年间学术三变：国初一变也；乾、嘉一变也；道、咸以降一变也。……国初之学大，乾、嘉之学精，道、咸

以降之学新。……道、咸以降之学乃二派之合而稍偏至者……学者尚承乾、嘉之风，然其时政治、风俗已渐变于昔，国势亦稍稍不振。士大夫有忧之而不知所出，乃或托于先秦、两汉之学以图变革一切，然颇不循国初及乾、嘉诸老为学之成法。……如龚璱人、魏默深之俦，其学在道、咸后虽不逮国初、乾嘉二派之盛，然为此二派之所不能摄，其逸而出此者，亦时势使之然也。(《沈乙庵先生七十寿序》，《观堂集林》卷二十三)

王国维论道光、咸丰以降的学术新路向，因限于寿序的文体，仅举龚自珍、魏源的今文经学为代表。但他在嘉庆与道光之间截然划一学术史上的分界，则是十分确切的。

所谓道光学术之"新"，本相对于乾嘉而言。乾嘉的经学考证以"汉学"为标榜，当时几乎有"定于一尊"的趋势。袁枚(1716—1798)说："近今之士，竞争汉儒之学，排击宋儒，几乎南北皆是矣。豪健者尤争先焉。"(《随园诗话》卷二)这是亲见汉学盛世的人的证词。下及嘉庆时期，情况依然未变。清宗室昭梿(1780—1833)在嘉庆二十年(1815)左右写的《啸亭杂录》中，记载：

自于(敏中)、和(珅)当权后，朝士习为奔竞，弃置正道，黠者诟詈正人，以文己过，迂者株守考订，訾议宋儒，遂将濂、洛、关、闽之书，束之高阁，无读之者。余尝购求薛文清(瑄)《读书记》(按："记"当作"录")及胡居仁《居业录》诸书于书坊中，贾者云："近二十余年，坊中久不贮此种书，恐其无人市易，徒伤赀本耳！"伤哉是言，主文

衡者可不省欤？(卷十“书贾语”条)

嘉庆时北京书店竟买不到理学的书，如果不是看到这条笔记我们是很难想象的。

汉学考证的独霸之局，进入道光时期，便开始瓦解了。这有两方面的原因：在消极方面，乾隆时代的最后几位大师都在嘉庆年间死去了，如钱大昕死在嘉庆九年(1804)、程瑶田死在十九年(1814)、段玉裁死在二十年(1815)。道光初年，虽然王念孙、引之父子尚存，阮元(1764—1849)更是经学考证的有力护法，但汉学盛极而衰，它的霸权毕竟不能维持了。最有象征意义的一件事莫过于方东树在道光六年(1826)写成《汉学商兑》一书(刊于十一年，1831)。方氏是姚鼐的四大弟子之一，道光初年他正在广州阮元的幕府中。《汉学商兑》完稿后，他即献之阮元求教。这是一部最有系统的反汉学的著作，作者深入汉学堂奥，入室操戈，所以刊行后引起重大的反响。清末李慈铭颇为汉学辩护，但他也不能不承认方氏“颇究心经注，以淹洽称，而好与汉学为难。《汉学商兑》一书，多所弹驳，言伪而辩，一时汉学之焰，几为之熄”(见《越缦堂日记补》，同治二年正月十七日条)。“汉学之焰，几为之熄”自然是一句夸大之词，但《汉学商兑》确是正式向汉学霸权挑战的一个信号，这就表示道光以后中国学术界进入一个新的阶段了。

在积极的一方面，新的时势对于学术也提出了新的要求，而这些要求则不是经学考证所能满足的。乾隆一朝是清代所谓“太平盛世”。尽管乾隆晚期各种社会和政治的危机已开始出现(如“川楚教匪”之类)，但表面上还能维持着一种“太平”的假象。汉学考证与四库全书的编纂在乾隆中叶不但足以点

缀太平，而且也为整理学术传统提供了机会和条件。当时许多第一流的人才都愿意献身于此，也是因为他们在其中获得了求知的乐趣、发挥了创造的精神。

但道光以后，内忧外患同时并发，深刻的危机感使许多读书人都不复能从容治学，走经典考证的老路了。这时的知识界可以说是普遍地要求改变现状。而且这种要求早在嘉庆一朝便已见诸文字。例如关于士大夫的风俗颓坏，洪亮吉(1746—1809)、管同(1780—1831)、沈垚(1798—1840)诸人先后都有很严厉的指责。又如对于新人才的期待，龚自珍"我劝天公重抖擞，不拘一格降人才"的诗句更是万口传诵。曾国藩的《原才》之所以成为名篇，正是因为他用简练有力的古文把"转移习俗以陶铸一世之人才"的意思发挥得最为淋漓尽致。如果我们不认清历史背景，便不可能真正掌握曾氏的思想渊源。

道光以下的学术精神从古典研究转为经世致用，大体上说，有两个比较显著的趋向：第一是理学的重新抬头，第二是经世之学的兴起。这两个趋向都与曾国藩的学术成就有密切的关系。就第一层言，方东树向"汉学"挑战同时即是为"宋学"作平反，并由此而展开了一场长期的汉宋之争(也可称之为考证与义理之争)。但是在考证的成绩大显之后，提倡宋学的人也不能完全否定汉学的功用。所以争议的焦点最后集中在如何融汇汉宋。陈澧(1810—1882)晚年的《东塾读书记》是这一大问题一个总结。曾国藩在这一方面也有重要的贡献。他曾旗帜鲜明地宣称：

> 国藩一宗宋儒，不废汉学。(《复颖州府夏教授书》)

在那个时代，这种斩截的态度对于理学是发生了起信的作用的。

就第二层说，经世之学的内容相当复杂，举凡道、咸以下的新兴学术如礼制、史学、掌故、时务(如漕运、盐法、河工、兵饷等)、边疆与域外史地等无不与“经世”有关。即使是今文经学，名为解经，其实也是要为变法、改制提供经典的根据，其基本精神即是所谓“通经致用”。我们不妨说，道光以下的理学与经世学是一事之两面，统一在实践这个观念之下；所不同者，理学注重个人的道德实践，经世则强调整体的社会、政治实践。因此在精神上，两者与乾嘉经学之为学院式的研究，恰恰相反。

道光六年(1826)魏源为贺长龄辑成《皇朝经世文编》，这是晚清经世思想出现的标志(晚明社会危机深重，陈子龙等于崇祯十一年编辑《皇明经世文编》五百卷。此书即贺、魏所取法)。《经世文编》收录顾炎武《日知录》中有关经世实务的文字甚多，这也反映了道光时学者的一种共识。李兆洛(1769—1841)在道光初特别指出《日知录》论时务八卷为全书精华所在(见蒋彤《李申耆先生年谱》，道光癸巳十三年五月条)。同时黄汝成(1799—1837)撰《日知录集释》，也说顾氏“负经世之志，著资治之书”(《叙》)。总之，道光以后学者推重顾炎武主要在他的“经世”之学，与乾、嘉时奉他为经学考证的开山大师大不相同。

曾国藩在北京翰林院进修时期便受到经世学风的感染。根据他的《日记》，道光二十一年七月初九收到家中寄来一部《皇朝经世文编》，二十日他便开始阅读。这部书大概他随时携在身边，因为同治四年正月二十二日他在《日记》中也记载：

"阅《经世文编》十余首。"道光二十一年七月十四日，唐鉴要他治义理之学，但他仍念念不忘地问道："经济宜如何审端致力？"咸丰九年他写成著名的《圣哲画像记》，其中清代学者即首举顾炎武。他说：

> 我朝学者以顾亭林为宗，《国史儒林传》褎然冠首。言及礼俗教化，则毅然有守先待后，舍我其谁之志，何其壮也！

可知他所景仰的不是乾、嘉时代共奉为考证始祖的顾炎武，而是道光以下群推为经世儒宗的顾炎武。

一九九五年

一〇七

曾国藩的成学过程

曾国藩的出身并不是所谓"诗礼世家"，他只是湖南湘乡一个半耕半读之家的子弟。他的父亲在四十三岁才考上县学的生员(秀才)。这样的身世对于他后来的学术发展有决定性的影响。他的环境使他在中年以前接触不到当时学术的主流，因此他注定了不能走专业研究的道路。首先我要指出，湖南在乾嘉时代在学术文化上还居于落后的地位。长沙杨树达在1934年的日记中写道：

> 读唐仲冕《陶山文录》。陶山之学不主一家，然吾湘乾

嘉间前辈能了解汉学者仅陶山及余存吾(廷灿)两人耳。(《积微翁回忆录》,1934 年 10 月 27 日条)

可见湖南当时和乾嘉经史考证之学是相当隔绝的。湖南在学术思想上急起直追则是道光以后的事(参看林增平《近代湖湘文化试探》,《历史研究》,1988 年 4 期)。曾国藩早年所受的教育是不完整的,中年虽已中进士、入翰林院,但他的学术造诣还相当浅陋。他晚年回忆生平,有四次大耻辱,其中两次都与学问有关。据他说:

第一次壬辰年(道光十二年)发佾生,学台悬牌,责其文理之浅。第二庚戌年(道光三十年)上日讲疏内,画一图甚陋,九卿中无人不冷笑而薄之。(同治六年三月十二日《致沅弟》)

据《年谱》(黎庶昌编),第一次是考生员,仅得备取,以"佾生"注册,这时他已二十二岁了。第二次是新皇帝(咸丰)嗣位,他上疏请恢复"逐日进讲"的制度。这是他四十岁时的事。这两次在作文和论学上所受的奇耻大辱显然给他以极深刻的刺激,所以至老不忘。

曾国藩开始认识到科举时文之外还有一个学问的世界是在他中进士、入翰林以后,他早年读《四书》、《五经》也只是为了考试,谈不上治学两字。道光十九年他参观了一位朋友的藏书,在《日记》上写道:"是日阅余所未见书有《坚瓠集》、《归震川古文》、锺伯严选《汉魏丛书》及诸种杂书。"(道光十九年三月二十二日条)以一位翰林院庶吉士而言,他的见闻未免稍嫌

寡陋了。道光二十年散馆授翰林院检讨以后，他立意要认真读书。在受命后一个多月，他的《日记》中有一段很长的自誓之词。其警句曰：

> 余今年已三十，资禀顽钝，精神亏损，此后岂复能有所成？但求勤俭有恒，无纵逸欲，以表先人元气。用知勉行，期有寸得，以无失词臣体面。

又云：

> 诚能日日用功有常，则可以保身体，可以自立……可以无愧词臣，尚能以文章报国。谨记于此。（均见《日记》道光二十年六月初七日条）

这里他一则曰："无失词臣体面"，再则曰："无愧词臣"，可见他深感自己的学识和他的职位（翰林院检讨）不相称。这显然是他发愤上进的动力之一。因此他在自誓以后半年内所读的书大体上是《纲鉴易知录》、古文、乐府诗、近代文集之类。

但他毕竟是一个有深度的人，既有自知之明，又肯虚心受师友之教，所以很快便在学问的境界上有了一次跳跃。这一发展直接起于理学的刺激。以往论及曾氏与理学的关系，学者首先必提到他的同乡前辈唐鉴（镜海，1778—1861，即唐仲冕之子），次则倭仁（卒于1871），这自然是事实。但是我们细读他的《日记》，便会发现最先接引他进入理学世界的不是唐鉴，也不是倭仁，而是邵懿辰（字位西，又字蕙西，1810—1861）。邵氏论学以朱子为归，但博览多通，经学造诣也很高。他不喜欢汉

学，然而又不愿为门户之争（见曾国藩《仁和邵君墓志铭》，并可参考张舜徽《清人文集别录》卷十八《半岩庐遗文》条）。《日记》道光二十年十一月十六日载：

> 邵蕙西来，谈及国朝二魏（按：魏裔介，1616—1686；魏象枢，1617—1687）、李文贞（光地）、熊孝感（赐履）、张文端（英）诸人。申初始去。

这都是清初所谓"理学名臣"。同月二十一日又记：

> 饭后走……邵蕙西处，谈及理学，邵言刘蕺山先生书，多看恐不免有流弊，不如看薛文清公（瑄）、陆清献公（陇其）、张文端公诸集，最为醇正。自惭未见诸集，为无本也。

这两条日记最可证明最早指引曾国藩治理学的是邵懿辰。因此一个多月后，曾氏果然开始"阅薛文清《读书录》"了（《日记》道光二十一年正月初七日条。薛瑄《读书录》是当时公认的理学入门书之一）。邵氏不但指导他读理学书，而且帮他作修身工夫。《日记》道光二十三年正月十二日载：

> 蕙西面责予数事：一曰慢，谓交友不能久而敬也；二曰自是，谓看诗文多执己见也；三曰伪，谓对人能作几副面孔也。直哉，吾友！吾日蹈大恶而不知矣！

邵氏的"直"和曾氏的服善，同时跃然纸上。

曾国藩和唐鉴交往也始于同一时期，但正式问学则在次年七月。《日记》道光二十一年七月十四日条云：

> 又至唐镜海先生处，问检身之要、读书之法。先生言当以《朱子全集》为宗。时余新买此书，问及，因道此书最宜熟读，即以为课程，身体力行，不宜视为浏览之书。又言治经宜专一经，一经果能通，则诸经可旁及，若遽求兼精，则万不能通一经。先生自言平生最喜读《易》。又言为学只有三门：曰义理，曰考核，曰文章。考核之学，多求粗而遗精，管窥而蠡测。文章之学，非精于义理者不能至，经济之学，即在义理内。……经济不外看史，古人已然之迹，法戒昭然；历代典章，不外乎此。又言近时河南倭艮峰(仁)前辈用功最笃实，每日自朝至寝，一言一动，坐作饮食，皆有札记。……又言诗、文、词、曲，皆可不必用功，诚能用力于义理之学，彼小技亦非所难。又言第一要戒欺，万不可掩着云云。听之，昭然若发蒙也。

这番谈论对曾国藩以后的学术生命实有再造之功；他的治学规模就此奠定了。但若非上一年邵懿辰已引他入理学之门，他和唐鉴第一次深谈恐怕也不容易如此相契(《日记》中记他买《朱子全集》在七月十一日，尚在向唐鉴问学前三天，这是邵氏的影响)。

曾国藩在《送唐先生南归序》中说：

> 今之世，自乡试、礼部试举主而外，无复所谓师者。间有一二高才之士，钩稽故训，动称汉京，闻老成倡为义理

之学者，则骂讥唾侮。……吾乡善化唐先生，三十而志洛、闽之学，特立独行，诟讥而不悔。岁庚子（按：道光二十年），以方伯内召，为太常卿。吾党之士三数人者，日就而考德问业。虽以国藩之不才，亦且为义理所薰蒸，而确然知大闲之不可逾。未知于古之求益者何如，然以视夫世之貌敬举主，与厌薄老成，而沾沾一得自矜者，吾知免夫！

曾氏此处说他得益于理学，句句都是实情。他指出当时有两种风气：一是功名中人，除科举以外不知世间别有所谓学问；一是汉学之士，治名物训诂稍有所得便看不起讲"义理"的老辈。曾氏的读书过程中本接触不到汉学，当然不会犯第二种毛病。但他早年所受的是"功名"教育，庶吉士散馆后也只念念不忘作一个合格的"词臣"，他很有可能停留在"举主而外，无复所谓师"的境界。所以他遇到邵懿辰、唐鉴之类的师友，"为义理所薰蒸"，确是一大转机。我们细读他的《日记》和《家书》便可发现道光二十一年至二十三年之间他在精神上有过一次大转化。以宗教经验为喻，即是由苦修到皈依的过程。关于这一过程的资料十分丰富，此处不能详引。姑摘录道光二十二年九月十八日《致四位老弟书》中的一段如下：

吴竹如近日往来极密，来则作竟日之谈，所言皆身心国家大道理。渠言有窦兰泉者（垿，云南人），见道极精当平实。窦亦深知予者，彼此现尚未拜往。竹如必要予搬进城住，盖城内镜海先生可以师事，倭艮峰先生，窦兰泉可以友事。师友夹持，虽懦夫亦有立志。子思、朱子言为学譬如熬肉，先须用猛火煮，然后用慢火温。予生平工夫全

未用猛火煮过，虽略有见识，乃是从悟境得来。偶用功，亦不过优游玩索已耳。如未沸之汤，遽用慢火温之，将愈煮愈不熟矣。是以急思搬进城内，屏除一切，从事于克己之学。镜海、艮峰两先生亦劝我急搬。而城外朋友，予亦有思常见者数人，如邵蕙西、吴子序、何子贞、陈岱云是也。

这段话中有几点值得特别注意。第一，它进一步说明了《送唐先生南归序》中所说在唐氏门下为"义理所熏蒸"的实况。现代人普遍怀疑理学的功用，而且往往以"伪道学"视之。诚然，伪道学古已多有，但不能因此否认传统儒生中曾有人真正信仰过理学。从曾氏道光二十二年和二十三年的《日记》来看，我们没有理由说他对理学的信仰是假的。也有人因为唐鉴的理学思想十分陈旧，毫无新的发明，所以连带着也看不起曾国藩的理学。其实这完全是不切题的话。唐、曾诸人只是奉程、朱的理学为修身的准则，他们并无意在心、性、理、气上另立新说（曾氏有两篇理学文字，都是老生常谈）。这正如宗教信徒不必人人都发展一套新的神学一样。

第二，信中"师友夹持"一语甚为吃紧。我们必须了解：这是在唐鉴领导下的一个理学静修的团体，他们彼此监督、互相切磋，因此而收到共同进德之效。儒家不是有组织的宗教，没有教会和专业牧师，它的精神修炼和道德实践一向是通过"师友夹持"的方式进行的，宋、明以来尤其如此。清代自黄宗羲等人的证人讲会以后，文社、诗社所在多有，但理学讲会早成陈迹。唐鉴、倭仁、曾国藩诸人的理学团体是一特殊的例外，其成就不是偶然的（此团体中邵懿辰和何桂珍都以殉节著称）。

第三，信中引朱子为学"须用猛火煮"之说恰可用来形容

他在这三年中的精神状态(按:《朱子语类》卷八《总论为学之方》云:“今语学问,正如煮物相似,须爇猛火先煮,方用慢火煮。若一向只用微火,何由得熟?”)无论是读书或修身,他此时都用的是“猛火”,表现出一种勇猛精进的气概。经过这一番“猛火煮”之后,他终于养成了恒心,从此便走上循序渐进之途了。试读他道光二十四年十一月二十一日给诸弟的信:

> 学问之道无穷,而总以有恒为主。兄往年极无恒,近年略好,而犹未纯熟。自七月一日起,至今则无一日间断。每日临帖百字,钞书百字,看书少亦须满二十页,多则不论。自七月起,至今已看过《王荆公文集》百卷,《归震川文集》四十卷,《诗经大全》二十卷,《后汉书》百卷,皆朱笔加圈批。虽极忙,亦须了本日功课,不以昨日耽搁而今日补做,不以明日有事而今日预做。

这正是依照他自订“课程”来锤炼自己的精神,也就是理学实践所发生的效果(参看《日记》道光二十二年十二月初七日条所列“课程”十二条。信中自述即是实践“敬”、“读书不二”、“读史”、“作字”四项)。这种恒心与毅力一直坚持到他死前一日。他是在同治十一年(1872),死在两江总督任上的,《年谱》是年正月二十三日载:

> 自上年定以每日读《资治通鉴》,随笔录其大事,以备遗忘。是日已至二百二十卷,因病辍笔,犹取《宋元学案》、《理学宗传》等书,披览大意,自谓身心一日不能闲也。

我查他的《日记》,此一记载全是实录。二月初一、初二他还在"阅《二程遗书》",初三则早晚两次"阅《理学宗传》",他死在初四晚上,《日记》止于二月初三。

所以,就曾国藩的成学过程言,道光二十一年至二十三年他接受理学的洗礼是最重要的关键,他的学问基址便是在这一时期奠定的。

一九九五年

一〇八

曾国藩的"读书之道"

曾国藩《日记》咸丰九年五月十二日:

> 读书之道,杜元凯称,若江海之浸,膏泽之润;若见闻太寡,蕴蓄太浅,譬犹一勺之水,断无转相灌注、润泽丰美之象,故君子不可以小道自域也。

这是他一生所悬的读书理想,其义亦发自朱子(《语类》卷十《读书法下》云:"读书要自家道理浃洽透彻。杜元凯云:'优而柔之,使自求之;厌而饫之,使自趋之。若江海之浸,膏泽之润,涣然冰释,怡然理顺,然后为得也。'")。同年四月二十一日他有一封《谕纪泽》的长函,"示以读书之法,宜求博观约取"(见同日的《日记》)。所以他的理想也可以用"博观约取"四字来概括。这四个字本是老生常谈,但由曾国藩口中说出则特具一种亲切而严肃的意味,因为他一生都在努力实践这个理想。

更重要的，他的重点是放在"约取"上面，其目的是要造成一种"诗书宽大之气"（黄宗羲语）的士大夫人格。现代社会学中虽有"价值内化"这个名词勉强可与"约取"相比附，但在精神境界上相去甚远。曾国藩晚年有一段自我省察的话可以进一步澄清有关"读书之道"的涵义：

> 念余生平虽颇好看书，总不免好名好胜之见参预其间。是以无《孟子》"深造自得"一章之味，无杜元凯"优柔餍饫"一段之趣，故到老而无一书可恃，无一事有成。今虽暮齿衰迈，当从"敬静纯淡"四字上痛下功夫，纵不能如孟子、元凯之所云，但养得胸中一种恬静书味，亦稍是自足矣。（《日记》同治八年六月二十八日条）

这里他用《孟子·离娄下》"君子深造之以道，欲其自得之"来补充杜预《春秋左传序》中的话，更可见他认为读书的最高境界是从传统文化中汲取精神养料，以转化个人的人格。用《论语》的话说，这便是所谓"为己"之学。他曾将清代学者分为"为人"和"为己"的两型，而以后者为更可贵。他说：

> 默念本朝博学之家，信多闳儒硕士，而其中为人者多，为己者少。如顾（炎武）、阎（若璩）并称，顾则为己，阎则不免人之见者存。江（永）、戴（震）并称，江则为己，戴则不免人之见者存。段（玉裁）、王（念孙、引之父子）并称，王则为己，段则不免人之见者存。方（苞）、刘（大櫆）、姚（鼐）并称，方、姚为己，刘则不免人之见者存。……学者用力，固宜于幽独之中，先将为己为人之界分别明白，

然后审端致功。种桃得桃，种杏得杏，未有根本不正而枝叶发生、能自畅茂者也。(《日记》咸丰八年十一月初九日条)

他划分清儒的"人"、"己"之界是否一一恰如其分，自可争论，但"为己"是他的中心价值，而且和"自得"、"约取"义旨一贯，这似乎是可以断言的。这当然只是一个"虽不能至，心向往之"的理想境界，恐怕没有人能彻底实践它。曾国藩便自承失败，他也未能全免于"好名好胜之心"的干扰。一涉"好名好胜"，读书便是"为人"了。但由于曾国藩时时悬此理想以自勉，他对于"读书之道"确有亲切的体会和通达的见解。从清末到民初，他的《家书》、《家训》流行甚广，他的读书观因此影响了好几代的青年读者。

这里我要特别指出一点，曾国藩的读书观是发展的，并未停止在最初的成学阶段。我们讨论过道光二十一年至二十三年这一时期在他的学术生命史上的重大意义，他的学问大体虽已在此时定型，但通过实践，他在已成的规模之内仍随时有所调整，而且有些调整是相当基本性的。

曾国藩是一个有创造力和判断力的人。他一方面虚心受师友之教，另一方面却不轻易屈己从人，放弃自己的独立见解。前引道光二十一年七月十四日唐鉴的一番话对他诚有"昭然若发蒙"之功，但他并不默守唐氏之说，他接受了唐氏的程、朱之学，承认义理是学问的主宰。但"义理"在他那里主要落实在两个方面：一是修身律己，即以"主敬"、"格物"、"诚意"等德目来检查自己日常行为中的动机。一是指读书时要集中力量抓住书中(无论是经、史、子、集)的大道理，并且以书中道理和

自己的切身经验互相印证，基本上这是从朱子《读书法》中提炼出来的。总之，他重视的是实践，而不是理论。与唐鉴不同，他并未以理学家自居，更未以承继道统自任。对于唐氏所划分的“传道”、“翼道”、“守道”等名目，他则置于不议不论之列。更值得注意的是，他在《书学案小识后》之结尾处还特别强调“无以闻道自标”。这决不是一句普通的谦词。《日记》咸丰九年二月初八日载：

> 夜与子序（按：吴嘉宾）畅叙，言读书之道，朝闻道而夕死，殊不易易。闻道者必真知而笃信之。吾辈自己先不能自信，心中已无把握，焉能闻道？（按：1987年岳麓书社出版《曾国藩全集·日记一》页355，此节标点误将“易易”分属上下两句，已改正）

他肯这样说老实话，这就证明他无意盗“理学家”之名以欺世。咸丰十年十二月十二日，他指出一个“勤”字、一个“谦”字，并在《日记》中说：“吾将守此二字以终身。倘所谓‘朝闻道，夕死可矣’者乎！”但这是人人都能“闻”之“道”，不是一般理学家所说的那个“道体”了。

曾国藩的读书观点前后变化得最大的是在考据之学方面，道光二十三年正月十七日他在《致诸位老弟》的信中说：

> 盖自两汉以至于今，识字之儒约有三途：曰义理之学，曰考据之学，曰词章之学。各执一途，互相诋毁。兄之私意，以为义理之学最大。义理明则躬行有要而经济有本。词章之学，亦所以发挥义理者也。考据之学，吾无取

焉矣。

此时他正在唐鉴的思想的笼罩之下，所以这里所反映的也完全是唐氏关于义理、词章、考据的评价。依照这个看法，曾国藩应该终身不会涉考据学的樊篱。然而不然，《年谱》道光二十六年载：

> 夏秋之交，公病肺热，僦居城南报国寺，闭门静坐，携金坛段氏所注《说文解字》一书，以供披览。汉阳刘公传莹，精考据之学，好为深沉之思，与公尤莫逆，每从于寺舍，兀坐相对竟日。刘公谓近代儒者崇尚考据，敝精神费日力而无当于身心，恒以详说反约之旨交相勖勉。

据此，则至迟在道光二十六年曾氏已开始读考据的著作，这大概是受了刘传莹的影响。虽然他们都视考据为第二义的学问，但他们显然也同样承认，生在乾嘉以后读经书的人必须通过考据的关口。此后他在《日记》中不断留下读清代考据家著作的纪录。举其要者如顾炎武《日知录》（咸丰八年十一月二十二日）、王引之《经义述闻》、《经传释词》（同年十二月十六、十七日）、王念孙《读书杂志》（咸丰九年正月十六日）、《戴东原集》（同年正月二十四、二十五日）、赵翼《陔余丛考》（同年三月二十八日）、阎若璩《古文尚书疏证》（同治元年五月二十日）、段玉裁《六书音韵表》（同治四年正月二十六日）、戴震《绪言》、钱大昕《声类》（同年同月二十八日）、王念孙文集（同年二月初四）、钱大昕文集、《十驾斋养新录》（同年五月初一）、江藩《汉学师承记》（同年同月二十九日）。他对高邮王氏父子的训诂尤

为倾服，故《圣哲画像记》三十二人中以王氏为殿（参看《日记》咸丰十一年二月初十条论王氏父子经训之精核条）。但最能代表他后期对于考据学的看法的则是咸丰九年四月二十一日《谕纪泽》一信，此信结语说：

> 学问之途，自汉至唐，风气略同；自宋至明，风气略同；国朝又自成一种风气。其尤著者，不过顾（炎武）、阎百诗、戴东原、江慎修、钱辛楣、秦味经、段懋堂、王怀祖数人，而风会所扇，群彦云兴。尔有志读书，不必别标汉学之名目，而不可不一窥数君子之门径。

这才是他学问成熟以后的见解，与早年"考据之学，吾无取焉"的态度，相去何止万里。他不但在中年以后勤读清代考据家著作，而且论学方式也转为注重"证据"。姑举两例以说明之。咸丰八年十一月初四日他读友人吴嘉宾的《诗经说》，评曰：

> 夜，阅子序《诗经说》，学有根柢，其用意往往得古人深处，特证据太少，恐不足以大鸣于世耳。

这一评论的观点基本上取自考据之学，若在道光二十三年前后，他决不会如此说。第二例是他晚年《题俞荫甫〈群经平议〉、〈诸子平议〉后》一首五古诗，在"旁证通百泉，清辞皎初雪"句下，他自注曰：

> 王氏（按：念孙、引之父子）立训，必有确据。每讥昔人

望文生训，或一字而引数十证。其反复证明乃通者，必曲畅其说，使人易晓。

此时他已完全了解"立训必有确据"及"一字而引数十证"这种考据式的重要性了。他不但评论时人的著作时遵用考据的标准，而且晚年研究礼经也以考据自律。同治五年九月的两条《日记》可以为证：

阅《仪礼·士丧礼》，以张稷若（尔岐，1612—1677）《句读》、张皋文（惠言，1761—1802）《图》为主，而参看徐继庵（乾学，1631—1694）、江慎修（永）、秦味经（蕙田）诸书。（二十一日）

阅《读礼通考·疾病》、《正终》二卷及《始死》、《开元》、《政和》、《二礼》、《书仪》、《家礼》等，考证异同。（二十九日）

他自己甚至也在进行某种程度的考据工作了。

以上追溯曾国藩对考据之学的态度先后变化，并不是要证明他中岁以后已转为考据学家，而是要借此说明他的"读书之道"与年俱进，一直在扩大发展之中。而他之所以能够发展，则又由于他具有一种开放的求知精神。这一精神尤其表现在"转益多师"上面，即从四面八方吸收师友的长处。他的"义理之学"得力于邵懿辰、唐鉴、倭仁，"考据之学"则启发于刘传莹。他的"词章之学"，最初则颇受何绍基（子贞）的激励。他曾在家书中说何氏"各体诗好……远出时手之上，（而）能卓然成家。近日京城诗家颇少，故余亦欲多作几首"（见道光二十二年

十一月十七日《致诸贤弟书》)。他的古文私淑姚鼐桐城派,但也渊源于朋友间互相切磋。从《欧阳生文集序》与早年《日记》参伍以求,吴嘉宾(子序)、孙鼎臣(芝房)两人的影响似乎最大。但更可贵的是他在"博观"中不忘"约取",终于完成了自己特有的"读书之道"。

一九九五年

一〇九

曾国藩与"士大夫之学"

曾国藩在《日记》和《家书》中谈学问和读书,都是根据自己的切身体验而来的。《日记》的作用主要在自警,《家书》的对象自然是他家中的子弟,所以此中并无门面语;他所说的或者是已实践的,或者是仍在实践之中但尚未能甚至永远无法完全作到的。就这一方面说,他的《日记》给人最深刻的印象是他从不间断的实践。他大致有一个指导性的读书原则,即生书必须快读以求广博,旧书必须熟读以求约取。因此在《日记》中我们看到种种不同名称的读书方式,如"温"是温习已读的旧书,"圈"是精读而加以圈点,"读"是认真的研读,"阅"或"看"则多半是浏览生书或非经典性的文字。所以"看"可以包括小说,如《绿野仙踪》、《儒林外史》、《水浒传》、《红楼梦》等。对于他最欣赏的诗赋之类,他有时还"朗吟"或"诵"。一般地说,他在较为闲暇的时候,每天"温"故"阅"新,交互进行。但在忙乱的日子里,如打仗或途中,则以"温"旧书为常。总之,他差不多真正作到了"手不释卷"的地步,如同治五年四月十九日他在行军途

中记道：

> 前所阅《选举考》十一、十二卷不甚仔细，昨日重看三十余叶，本日重看二十余叶，车中摇簸，殊费目力耳。

又如同治七年底，他从金陵路程入京，途中四十多天他每日在"温"《左传》，或"阅"《国语》、《战国策》。这样的实践精神确不多见。

从学问的整体出发，他读书自是以成就人格为最高的理想。然而这并不是说，他完全不讲求实用。他为了"经世"的目的而读书的情况在《日记》中也随处可见。姑举一例，以概其余。《日记》同治六年十月初五日：

> 余阅《瀛寰志略》四十叶，盖久不看此书，近阅通商房公牍，各外洋国名芒不能知，故复一涉览耳。

这一年他虽留任两江总督，但又加大学士衔，总理衙门要他预筹与外国换条约的事宜。所以从十月初五到十一月初八，他读了两遍《瀛寰志略》。

曾国藩治"义理之学"而无意入《道学传》，治"考据之学"而无意入《儒林传》，治"词章之学"也无意入《文苑传》。但当时及后世的公论，他的诗文在晚清文学史上都应该占一个位置。关于他的湘乡派古文，眼高一世的章炳麟在《校文士》中曾说：

> 善叙行事，能为碑版传状，韵语深厚，上攀班固、韩愈之轮，如曾国藩、张裕钊，斯其选也。

章氏又在《菿汉微言》中说：

> 元清以外夷入主，兵力亦盛，而客主异势，故夏人为文犹优美而非壮美。曾国藩独异是，则以身为戎首，不借主威，气矜之隆，其文亦壮美矣。

这是很高的评价了。关于曾氏的诗，我仅引钱基博的论断于下，不更详及。钱氏《现代中国文学史》云：

> 晚清名臣能诗者，首推湘乡曾国藩，后称张之洞。国藩诗学韩愈、黄庭坚，一变乾嘉以来风气，于近时诗学，有开新之功。……国藩识巨而才大，寓纵横诙诡于规矩之中，含指挥方略于句律之内，大段以气骨胜，少琢磨之功。(上海，世界书局出版，民国二十一年，页 184—185)

这也是很公允的评判。

曾氏于诗文造诣独高，主要是因为他的才性本近于此，且早年即浸淫斯道，爱好特深。唐鉴虽告诫他于诗、文不必用功，他并没有屈己相从。但他却时时警惕自己，不可沉溺于此。咸丰九年二月初一《日记》：

> 又作诗三首十六章毕。中饭后，邓弥之来，与诸君论诗。余在军中，颇以诗、文废正务，后当切戒。

又咸丰十年八月十一日：

是日又接沅弟(曾国荃)信,极论文士之涉于空虚,劝余远之,其言颇切当。

另一方面,他读诗、文也念念不忘要洗濯自己的胸襟,培养自己的人格。《日记》咸丰九年四月十七日云:

因读东坡"但寻牛矢觅归路"诗,陆放翁"斜阳古柳赵家庄"诗,杜工部"黄四娘家花满蹊"诗,念古人胸次潇洒旷远,毫无渣滓,何其大也!余饱历世故,而胸中独不免计较将迎,又何小也!沉吟玩味久之,困倦小睡。

同治十年十一月二十九日又记:

夜阅陶诗全部,取其尤闲适者记出,初抄一册,合之杜、韦、白、苏、陆五家之闲适诗,纂成一集,以备朝夕讽诵,洗涤名利争胜之心。

用这样的态度读诗显已超越文学的欣赏,而进入道德修养的领域了。他身在名利热闹场中,故特别选出旷远、闲适的诗来对症下药。第二条日记是在死前两个月写的,尤可证他坚持实践其"博观约取"的理想,直到最后时刻。由于他对这一理想坚信不疑,他一再要把衣钵传给其子纪泽。同治六年三月二十二日《谕纪泽》说:

尔七律十五首圆适深稳,步趋义山,而劲气倔强处颇

似山谷，尔于情韵、趣味二者皆由天分中得之。凡诗文趣味约有二种：一曰诙诡之趣，一曰闲适之趣。诙诡之趣，唯庄、柳之文，苏、黄之诗。韩公诗文皆极诙诡。此外实不多见。闲适之趣，文唯柳子厚游记近之，诗则韦、孟、白傅均极闲适。而余所好者，尤在陶之五古、杜之五律、陆之七绝，以为人生具此高淡襟怀，虽南面王不以易其乐也。尔胸怀颇雅淡，试将此三人之诗研究一番，但不可走入孤僻一路耳。

五天以后(三月二十八日)他又追补一信给纪泽，重申其意曰：

尔禀气太清。清则易柔，唯志趣高坚，则可变柔为刚，清则易刻，唯襟怀闲远，则可化刻为厚。余字汝曰劼刚，恐其稍涉柔弱也。教汝读书须具大量，看陆诗以导闲适之抱，恐其稍涉刻薄也。尔天性淡于荣利，再从此二事用功，则终身受用不尽矣。

昔欧阳修与人言，未尝及文章，唯谈吏事，谓文章止于润身，政事可以及物。现在曾国藩教子，则反其道而行之，唯谈诗文，不及吏事。这是因为曾氏深信人必先能“润身”，然后才能“及物”。如果我们一定要说他是理学家，那么至少也得承认他是一个别创一格的理学家，不但与唐鉴不同，且与绝大多数宋、明理学家不同。他彻底打通了“义理”与“词章”之间的壁垒。

与曾氏同时代的陈澧曾提出“士大夫之学”与“博士之学”

的分别。他认为士大夫之学比博士之学更为重要。所谓"博士之学"指"专明一艺";所谓"士大夫之学",则指"略观大意"、"存其大体"(此点先师钱宾四先生已发之于《中国近三百年学术史》第十三章)。用现代的话说,"士大夫之学"相当于通识,"博士之学"则相当于专家。曾国藩所向往、所实践的正是"士大夫之学"。咸丰九年正月二十二日他亲书新撰《圣哲画像记》手卷,次日(二十三日)寄回家中,并致书他的三位老弟说:

> 吾生平读书百无一成,而于古人为学之津途,实已窥见其大,故以此略示端绪。于此再告澄、沅、季三弟,并谕纪泽儿知之。

可见他对此《记》的重视。这篇文字代表了他成熟时期关于学问的整体见解,其中义理、考据、词章兼收并蓄。自道光二十一—二十三年"猛火煮"以后,他的学问境界又跃进了一层。这是十几年(1843—1858)中"慢火温"的成效。他说"平生读书百无一成,而于古人为学之津途,实已窥见其大",这是很忠实的自述。"百无一成",因为他没有走任何"专家"的道路;"窥见其大",因为他的整体成就属于"通识"的范围。今天西方所谓"通识",渊源于文艺复兴时代的人文主义。人文主义的教育也以塑造完美的人格为最高的理想。从这一点说,曾国藩的"士大夫之学"未尝不与西方的人文主义教育有相通之处。19世纪以来,西方教育因科技的兴起而走上"专家"化的路向,但西方思想家、教育家至今仍有不少人关怀着人文的"通识"。"士大夫"的时代在中国已一去不返了,继之而起的则是现代"公民"。然而"公民"离不开"通识"。如果撇开具体内容不谈,从

整体的精神着眼，那么曾国藩的"士大夫之学"对于中国现代的教育是不是还能有所启示呢？这是值得我们继续思考的问题。

一九九五年

一一○

中学与西学

进入民国之后，中国的政体虽已略具西方的形式，但一切实质的问题依然悬而未决，政治现象反而更见混乱。中国传统的观念向来认定"世运之明晦、人才之盛衰，其表在政，其里在学"（张之洞语，见《劝学篇序》）。所以中学、西学的问题便重新被提到思想界的讨论日程上来了。

晚清中国思想界对这个问题的答案大致可以"中学为体，西学为用"一语为代表，我们通常把这个公式归之于张之洞的发明，其实这是晚清人的共同见解。早在1861年冯桂芬所写的《采西学议》一文（见《校邠庐抗议》）已主张"以中国伦常名教为原本，辅以诸国富强之术"。1892年郑观应撰《西学》篇，他的结论是："合而言之，则中学其本也，西学其末也。"1896年梁启超在《西学书目表后序》中也说：

> 要之，舍西学而言中学者，其中学必为无用，舍中学而言西学者，其西学必为无本，皆不足以治天下。

张之洞的《劝学篇》最后出（1898年），他综合了上引诸家

的意见是毫无可疑的。张氏的原文如下:

> 一曰新旧兼学:《四书》、《五经》、中国史事、政书、地图为旧学,西政、西艺、西史为新学。旧学为体,新学为用,不使偏废。(《劝学篇·设学第三》)

他的特殊贡献不过是以"体用"来代替郑观应的"本末"而已。但在中国传统的一般用语中,体用和本末则是可以互通的。可见"中(旧)学为体,西(新)学为用"的口号确能够代表晚清思想界对这个问题的共同看法,梁启超后来也说这个口号"张之洞最乐道之,而举国以为至言"(《清代学术概论》商务印书馆,民国十年初版,页161)。这当然不是说从冯桂芬到张之洞这四十年间中国思想在这一点上完全是静止的。如果细加分析,最后仍然有所不同。冯桂芬和郑观应所谓"西学"完全是指科学与技术而言,张之洞的"西学"则同时包括了"西艺"(即科学与技术)和"西政",而且他明白指出:"西学亦有别,西艺非要,西政为要。"(《劝学篇序》)但是大体而论,"中学为体,西学为用"的思想格局一直延续到"五四"的前夕都没有发生基本的变化。

这个问题之所以迟迟不能有突破性的发展,其主要原因之一是当时中国知识分子对于所谓"西学"普遍地缺乏亲切而直接的认识。他们关于西方文化的知识大体都是从日本转手而来的。张之洞曾说:

> 西学甚繁,凡西学不切要者,东人已删节而酌改之。(《劝学篇·游学第二》)

梁启超说得更明白：

> 晚清西洋思想之运动，最大不幸一事焉，盖西洋留学生殆全体未尝参加于此运动；运动之原动力及其中坚，乃在不通西洋语言文字之人。坐此为能力所限，而稗贩、破碎、笼统、肤浅、错误，诸弊皆不能免；故运动垂二十年，卒不能得一健实之基础，旋起旋落，为社会所轻。（《清代学术概论》，页162—163）

梁氏是清末介绍西学最热心的一个人，他的话自然是完全可信的。

这里面当然有例外。严复翻译的《天演论》、《原富》、《名学》、《群己权界论》、《法意》、《群学肄言》等西方名著，无疑代表了当时介绍西学的最高水准。在1902年《与〈外交报〉主人论教育书》中，他一方面公开驳斥了"中学为体，西学为用"之说，而另一方面则极力提倡直接通过西方语文以求取西学。他说：

> 中国所本无者，西学也，则西学为当务之亟明矣。且既治西学，自必用西文西语而后得其真（舒新城编《近代中国教育史资料》，人民教育出版社，1961年，下册，页993。）

但是严复对中国近代思想的影响主要还是《天演论》一书。尤其是"优胜劣败，适者生存"这句话深深地激动了中国的

人心，使得稍有血性的人都知道中国必须发愤图强才可免于亡国的命运。至于其他所译诸名著，则诚如梁启超所说，"半属旧籍，去时势颇远"（《清代学术概论》，页162）。一般人仍无法从其中获得关于西方文化的基本认识。

严复在中年以前论中西文化异同虽时有深入之见，但似并未能为一般读者所共喻。到了晚年，他的思想愈来愈保守，因此不愿再谈西学问题，更不愿谈什么中西融贯的问题了。民国元年（1912）他署理北京大学校长时曾明白地表示：

> 比欲将大学经文两科合并为一，以为完全讲治旧学之区，则以保持吾国四五千载圣圣相传之纲纪、彝伦、道德、文章于不坠。且又悟向所谓合一炉而冶之者，徒虚言耳。为之不已，其终且终至于两亡。故今立斯科，窃欲尽从吾旧，而勿杂以新。（《与熊纯如书札二》）

可见这位中国唯一能直接了解西学的人在思想上竟已退回到"中学为体，西学为用"以前的阶段去了。

一九八三年

———

近代中国文化危机的三个阶段

在过去一百多年中，中国知识人接触西方文化的过程是从间接而逐步发展为直接，因此他们对于西方文化的认识也由浅入深、从局部到整体。相对地，由于对西方文化的理解和

评价在每一历史阶段都有变化，他们对于中国文化的态度也随之而异。我们可以把这一百多年的文化危机分成三个主要阶段：第一，从1860年代到1890年代，可以冯桂芬（1809—1874）和张之洞（1837—1909）为代表。在这一阶段，中国知识人震惊于西方的"船坚炮利"，主张尽量吸收西方的科学和技术，以补中国原有学术的不足。第二，从1890年代到1911年的辛亥革命，可以严复（1853—1921）、康有为（1858—1927）、章炳麟（1868—1936）、刘师培（1884—1919）等人为代表。无论是主张君主立宪或民主共和，中国知识人都已认识到西方各国的富强不仅仅是在于科学和技术，而是由于它们有比较健全的政治体制。从反面看，这一对西方政治体制的肯定便显示出中国知识人对于中国两千年的王朝传统已失去了信心。这是中国思想史上一个极不寻常的变化。第三，1917年文学革命的新思潮运动的兴起（也可以简称为五四运动），中国知识人第一次公开地承认西方文化全面地优于中国文化，并且要以西方为模式来重新改造中国文化。胡适（1891—1962）、陈独秀（1879—1939）和鲁迅（1881—1936）则是这一阶段的代表人物。

以上的三个时期的划分是从思想史的观点出发的；这已是多数史学家所共同接受的常识。但是这三个阶段并不是清清楚楚的，前一阶段和后一阶段往往是重叠的。例如冯桂芬在1861年所写的《采西学议》（见《校邠庐抗议》）说："以中国伦常名教为原本，辅以诸国富强之术。"这是第一阶段的主导思想，一直延续到张之洞的"中学为体，西学为用"。但是张之洞的"西学"已不是冯桂芬所说的算学、重学、视学、光学、化学等科学和技艺，而扩大到"西政"。所以他在《劝学篇序》中特别指

出："西学亦有别，西艺非要，西政为要。"在第二阶段中，也有一些知识人的改革论超出了政治体制的范围，而推广到社会制度（如家庭）和儒教。例如谭嗣同（1864—1898）对三纲五常的攻击，章炳麟对程朱理学甚至孔子本身的批判，都已为"五四"时期全面反传统的运动开了先路。所以上面所说的三个阶段又是有内在连续性的。

自康有为、严复以来，中国思想史上发生了一个惊天动地的大变化。关于这一点，现代的思想史家还没有充分注意到。汉代董仲舒曾说过一句话："天不变，道亦不变。"这是两千年来中国上层文化的共同信仰。中国知识人虽然不断地追求改善文化－社会－政治的秩序，但几乎没有人主张用一个全新的、彻底不同的秩序来代替现有的秩序。魏晋时期虽一度流行过"无君论"的激烈思想，但影响有限，而且时间不长，没有发展成主流。总之，"变天"、"变道"的观念在中国思想史上是不占重要的位置的。王安石（1021—1086）的"变法"代表传统秩序中激进的一派。当时有人说他主张"天命不足畏"，但这可能是出于政敌的诬陷，他的著作中并没有这样的话。无论如何，他"变法"的根据仍然是儒家的经典，特别是他写的《周官新义》。司马光（1019—1086）是当时的保守派，他说："治天下譬如居室，弊则修之，非大坏不更造。"这代表大多数儒家知识人的态度。在下层文化中，我们偶然会看到比较激烈的"变天"思想，如汉末黄巾有"苍天已死，黄天当立"的口号。但多数民间反抗者的想法依然是"替天行道"。

从康有为、严复开始，中国知识人发现了西方的"道"；他们不但认识到西方的"道"和中国的"道"截然不同，而且还肯定西方的"道"比中国的"道"更为合理。严复在1895年《论世

变之亟》中指出：西方的"自由"是中国所没有的。由于这一根本的不同，许多其他的差异便随之而出现了。例如"中国最重三纲，而西人首明平等；中国亲亲，而西人尚贤；中国以孝治天下，而西人以公治天下；中国尊主，而西人隆民……。"他又说："尝谓中西事理，其最不同而断乎不可合者，莫大于中之人好古而忽今；西之人力今以胜古。"他在另一篇文章——《原强》中则强调："从事西学之后，平心察理，然后知中国从来政教之少是而多非。"这是中国知识人第一次公开地以西方的"道"为根据来批判中国的"道"，所以我特别在这里多引了几句他自己的话。在这一时期(1895年前后)严复的主要观念是"尊民叛君，尊今叛古"八个字，这正是上面所引的论点的一个总结。

但是严复在他的许多译书中，还不肯完全承认西方的"道"是中国古代圣贤所没有见到的。因此他常常引老子、庄子以及其他古人的话注解西方的观念，晚年他注《老子》和《庄子》，也时时引西方的思想作比较。我们可以说，他传播西方思想，仍然采取了一种隐蔽的方式，和传统的经典注释相去不远。康有为更是如此。康氏写《孔子改制考》，提倡民权、议院、选举、民主、平等之类的新制度。这些明明都是西方近代的制度，但他却偏说是孔子在两千多年前的"立法"。他的朋友朱一新(1846—1894)早就警告他，"公羊改制"的理论恐不免发展为"用夷变夏"，确是很有远见的。康有为的"孔子改制"和"大同"学说都是在经典新解的外衣之下，以西方的"道"来代替中国原有的"道"。自此以后，中国知识人便走上了一条"向西方寻找真理"的路。

最有趣的是章炳麟、刘师培等人所主持的《国粹学报》(1905年创刊)。从表面上看，"国粹"派是排斥西方文化，提倡

中国"古学"的复兴。但事实上，他们却把近代西方文化中的许多价值和观念都包括在中国"古学"之内了。例如民主、自由、平等、人权等，根据他们对于古代经典的新解释（如刘师培的《中国民约精义》），早已是中国的"国粹"了。当时黄节还有一个说法，"国粹"不仅限于中国本土所已有的东西，即使是从外面传入中国的东西，如果适合中国的需要，也是"国粹"的一部分。更重要的是"国粹"派研究中国古代的历史和文化，所根据的主要是斯宾塞的社会进化理论。他们几乎把这个理论当作绝对的真理，用以划分中国史的阶段。刘师培所写的各种有关中国历史、文学、伦理、地理等教科书完全依照当时西方的学科分类和研究方法。所以"国粹"派也是以掩蔽的方式，用西方的"道"来改造中国的"道"。

这种隐蔽的方式在"五四"前后终于完全放弃了。1917 年以后，中国知识人在积极的方面从要求"民主"与"科学"发展到提倡"全盘西化"；在消极方面，他们则把中国文化的传统看作是"现代化"的主要障碍，因此展开了全面反传统的运动。中国文化的危机至此已完全暴露了出来，一直到今天还没找到解决的途径。所谓"中国文化的危机"是指知识人在"向西方寻找真理"的心态之下，无法处理中国文化的传统。他们为了赶快追上西方，于是不断向西方搬取最新的、最激进的思想。但是在一套一套的西方思想都不能改变中国的现状时，他们便对中国文化的传统越来越憎恨和轻鄙，因而反传统的心理也越来越深化和激烈。这里表现出中国现代知识人的一种急迫和焦躁的心情。康有为所说的"缓变不可，必当速变；小变不可，必当全变"，以及孙中山所说的"迎头赶上"都是这一心情的具体表现。这种急迫感在辛亥（1911）革命之后愈来愈甚。

1913年英国人庄士敦(R.F.Johnston)观察中国知识人的思想状态,曾有下面一段描述:

> 当我们欧洲人开始惊异地发现中国的社会和政治思想、中国的道德伦理、中国的艺术和文学都有崇高价值的时候,中国人自己却开始学着把他们文化当中这些伟大的产品加以不耐烦的鄙视。……这是一个令人大惑不解的现象。

这一观察是在"五四"前好几年,可见"五四"的反传统运动不是偶然爆发的;它的根源早已潜伏在一般中国知识人的心中。1917年胡适从美国回到上海,他发现中国的教育、出版、社会习俗等一点也没有进步,和他七年前离开时几乎完全一样。但是他又发现中国知识人的思想变化很大,康有为已被看作是一个太旧的人了(《归国杂感》)。胡适的观察无意中透露出一个重要的事实:中国社会现状变得很慢,但中国知识人的思想却变得很快。社会现状和思想脱节了。

在上面所说的第一和第二阶段中,思想和社会现实还相差不很远,所以第一阶段冯桂芬等人提倡西方的科学和技艺,其结果是"自强运动"的早期工业建设(如造船厂、矿厂、铁路、"官督商办"的企业等)。第二阶段康有为、章炳麟、梁启超、孙中山等人提倡政治改革,其结果则是辛亥革命,中国两千多年的帝国变成了亚洲的第一个共和国。但是在第三阶段,中国知识人要改变中国的文化和社会,这却不是短期内所能奏效的,必须有耐心作长期的努力。不幸中国知识人偏偏缺少耐心,仍然要走康有为所说的"速变"、"全变"的捷径。文化危机便由此

爆发了。

一九八七年

一一二

儒学的内在批判

儒学的批判是从内部开始的。不仅晚清如此,"五四"初期也是如此。晚清对儒家政教礼俗正式加以评论的大致有两派:一派是今文经学家,如康有为和他的追随者谭嗣同、梁启超等,另一派则是古文经学家如章炳麟、刘师培诸人。他们虽然都受到不同的西方观念的冲击,但显然并未意识到是站在西方思想的立场上进行反儒学的活动。相反的,他们正自诩能发掘儒学的原始精神,不过借外来的观念加以表述而已。以谭嗣同为例,他在《仁学》中对三纲五伦之说施以最激烈的攻击。但他并不责备孔子、子思、孟子,而归罪于荀子之"法后王、尊君统"。他接受了康有为建立"孔教"的主张,把原始儒学加以无限的扩大,以为道、墨、名、法各家都可以包括在"孔教"之中。当时的守旧学人对今文学派持有一个普遍的批评,即认为康、谭诸人事实上是"用夷变夏",但是在他们自己的想法中,他们是从儒学的内部来进行革新的工作。

古文经学一派的章炳麟、刘师培最初也是一方面攻击儒学的流弊,另一方面则发挥他们所尊信的儒学原始精神。所以他们的立场也和今文经学派一样,属于内在的批判。章氏早年有《尊荀》、《儒术真论》诸文;刘氏也指斥秦、汉以来的儒者"曲学媚世,以献媚人君",以致"伪学之行,厄千年而未革"(见《读

书随笔·理学不知正名之弊》)。章、刘两人在日本期间都读了不少当时社会科学的著作，因此他们往往以西方观念与中国经典相印证，刘氏《中国民约精义》，尤其是有广泛影响的一本著作。章炳麟1904年在东京出版的"重订本"《訄书》中，增加了一篇《订孔》专文，公开批评孔子，似乎已从"内在批判"转为"外在批判"。但深入研究，即可知他仍未完全放弃儒家的立场。这时他在政治上已与康有为彻底破裂，决心走"排满"、"革命"的道路。而康氏当时正在提倡"孔教"，章氏针对这一情况才有"订孔"之作。他在1922年6月给柳诒徵的信中说："鄙人少年本治朴学，亦唯专信古文经典，与长素(按:康有为号"长素")辈为道背驰，其后深恶长素孔教之说，遂至激而诋孔。中年以后，古文经典笃信如故，至诋孔则绝口不谈。"我们比较章氏的《检论》(1914)和重印本《訄书》，便可知他在此信中所说的是真话，并非如一般人所云，他在中年以后思想落伍，因此不再继续反儒学了。通观章氏一生的思想变迁，他始终只是一个儒学的"内在批判者"(关于此一问题的最明显的证据是他在1913年所撰《自述学术次第》)。

今古文经学是晚清儒学的两个主要流派。现在这两派中的领袖人物都要借重西方的观念来阐明儒学的现代意义——包括对儒学中不合时宜的部分的批判，这是一个值得注目的历史现象。如果我们承认现代反儒学的运动最初源于儒学的"内在批判"，那么，儒学吸收西方思想这一事实也许可以看作是出于它本身发展的一种内在要求，并不是"用夷变夏"这个简单的公式所能解释得清楚的。

为了进一步说明这个问题，我们必须对当时今古文两派所共同接受的西方思想作一简略的回顾。经过一再的斟酌，我

想提出以下三个较具代表性的论点：

第一，抑君权而兴民权。无论是主张君主立宪的今文派或共和革命的古文派在这一点上是完全一致的。康、梁等虽主君主立宪，但其君为虚位，故权仍在民。至于怎样才能兴民权，则问题甚为复杂。康、梁似乎认为代议制的国会可为民权的保证。但梁启超和谭嗣同在长沙办时务学堂的时代，都曾表示过另一种意见，认为在兴民权之前，最好是先兴绅权，因为一般人民的知识程度太低，还不能立即行使他们的权力。如果依照梁启超在《变法通议》(1896)中所论，创立新式学校显然是兴民权的先决条件(《学校总论》)。所以梁启超在论及议院与民权的关系时，特别强调"强国以议院为本，议院以学校为本"(《古议院考》)。谭嗣同提倡地方上的绅权也是因为绅权有助于学校的创建(《上欧阳中鹄书》，十四，《谭嗣同全集》下册，页471)。

章炳麟也是民权的积极倡导者，但是他不信任西方的代议制。在《代议然否论》一文中他对于保障民权的设计有两点最值得注意：其一是"民有集会、言论、出版诸事……一切毋得解散禁止"。这是今天人人都知道的言论与结社的自由，但他无疑是最早重视这些基本人权的中国学者之一。其二是他在行政、立法、司法三权之外，特别加上了学校一权："学校者使人知识精明。长官与总统敌体，所以使民智发越。"这个四权分立的设计显然有中国的背景，孙中山五权宪法中的考试权也许和章氏这一观点有关。我们略其枝节，观其大体，章氏通过学校以开民智而兴民权的主旨仍和谭嗣同、梁启超同其趋向。

第二，兴学会。清末之有学会由康有为始倡。如他在1895

年所创立的北京和上海强学会，影响尤大。但随着变法运动的发展，康氏门徒对学会的认识也逐渐深化。梁启超在《变法通议·论学会》中便将学会的功能大加扩充，欲使天下各行各业的人都出于学会。他主张学会一方面与各国学会常通音问，另一方面又邀请"寓华西士"入会，因此学会也是一种国际性的组织。1897年梁氏与谭嗣同在湖南参加了南学会的组织。由于此会的创设颇得力于地方绅士的支持，他们这时很想利用学会来发展地方自治，以分政府的权力。所以梁氏有"欲兴民权，宜先兴绅权；欲兴绅权，宜以学会为之起点"的论点(《上陈宝箴书》，见《戊戌政变记·附录二》)。谭嗣同更明白指出，地方官只是"过客"，即使贤明也不应"尽操其主人之权"。故他主张，议事之权应当操在绅士所组织的学会手中，使学会具"议院"的功能，此之谓"平权于学会"(见《治事篇第五·平权》，《全集》下册，页439)。南学会的《章程》并有"官绅士商，俱作会友"一条更可见他们重视社会力量尚在政府权威之上。

对于兴学会之举，章炳麟曾写了一篇《论学会大有益于黄人，亟宜保护》的文章，刊在《时务报》第十九册上，响应梁启超的《变法通议》。他也认清了立学会之事"政府不能任，而士民任之"。他不但坐而言，并且起而行，1897年即与宋恕、陈虬等友人共同创设了兴浙会。甚至当时古文经学的大师孙诒让也十分推服梁氏的《变法通议》，而《变法通议》的主眼便在学会与学校，可知在这一问题上今古文两派之间并不存在根本的分歧(参看姜义华《章太炎思想研究》，上海人民出版社，1985年，页50)。

第三，个人之自主。自严复畅论自由与平等之旨并介绍穆勒《群己权界论》以来，个人之自主的意识渐渐在晚清思想界

发生影响。康有为《大同书》与谭嗣同《仁学》都以自由和平等为立说的主要根据。谭氏"冲决纲常之网罗"便是从个人的立场上出发的。在他看来,五伦之中只有朋友一伦合乎平等、自由的原则,因为在朋友交往中,个人可以"不失自主之权"。后来梁启超的《新民说》主要也在发挥个人独立、自由、自尊的观念。所以在"论权利思想"一节中梁氏说:"一私人之权利思想,积之即为一国家之权利思想。故欲养成此思想,必自个人始。"

在个人自主的问题上,章炳麟比康、谭、梁诸人更为彻底。他的无政府主义的倾向使他根本否认任何集体——包括国家在内——的真实性。所以在他看来,国家"有作用而无自性","实有自性"则只能求之于个别的人。总而言之,"个体为真,团体为幻"(《国家论》)。他又根据戴震"天理"束缚人性情之说,而致疑于现代西方所谓"世界公理"的观念。故说:"若其以世界为本根,以陵藉个人之自主,其束缚人亦与言天理者相若。"(《四惑论》)由此可证"个人之自主"的观念也同为今古文两派所重。"五四"前夕,陈独秀提倡"尊重个人独立自主的人格",一方面攻击儒家三纲之说,另一方面则强调个人先于国家之义(《青年杂志》第1卷第5期,1916年正月号)。这正是结合了谭嗣同与章炳麟两家议论所得到的见解。

晚清儒家所接受的西方观念自然不止以上三项,但在当时中国思想界这三组观念无疑居于中心的位置。而且影响久远,至今未息。依上文"内在批判"之说,晚清儒家毫不迟疑地接受了这些外来的价值,似乎也必须另有其内在的根源,不仅仅是由于救亡图存而追求西化。救亡图存是他们的最原始、最迫切的动机,这一点是不容否认的。但儒家的政治社会思想发展到清代晚期是不是也出现了某种新的倾向,恰好可以与外

来的观念互相呼应呢？这是值得我们进一步讨论的问题。

一九九五年

一一三

康有为、章太炎与新思想运动

我们都知道，"五四"时代新文化、新思想的倡导者如陈独秀、胡适、钱玄同、鲁迅……这些人都出身于中国旧传统，对中国的旧学问都有相当的造诣，而且盖棺论定都或多或少，在不同领域内对旧学有所贡献。虽然他们之中，许多人都出国留学（美国或日本），直接间接地受到了西方思想的冲击，但他们即使在国外的时期也不曾完全与旧学绝缘。最显著的，如胡适在美国写《先秦名学史》的博士论文，鲁迅与钱玄同则同时在东京向章太炎问学。在这些人的青年时代，对他们思想最有影响的则是严复、康有为、谭嗣同、梁启超、章炳麟一辈人。其中康、章两人正是当时代表今古文经学的大师。不可否认的，五四运动的倡导者一方面固然受到前一时代学人所鼓吹的进化论、变法、革命等等源于西方的社会政治思想的深刻而明显的刺激，但另一方面则在不知不觉中接受了他们对于中国传统的解释。要分析"五四"与传统之间的复杂关系，我们便不能不上溯到清末民初的中国思想界。而康有为与章炳麟两人更是占据了中心的地位。因为撇开学术造诣的深浅不谈，只从思想上的影响来看，清末的康、章并立，很容易使我们联想到清初的顾炎武与黄宗羲、中叶的戴震与章学诚那种"双峰并峙，二水分流"的局面。这是清代学术思想史上非常有趣的现象。

但是当近代思想史进入"五四"的阶段时，康、章两人都已落在时代的后面，成为保守的象征了。康有为提倡孔教，与当时"打倒孔家店"针锋相对；章炳麟反对白话文，主张读经，也是和新思潮背道而驰。至于他们两人之间争辩得津津有味的今古文问题，除了极少数的专门学者之外，更是引不起一般青年知识分子的兴趣了（曹聚仁《章氏之学》）。因此之故，讨论五四运动的思想背景的人往往容易忽略康、章两人和新思想运动之间还有什么正面的关系。而事实上，进一步分析，对于新思想运动的风气，康、章都有其创始之功。首先，我们必须指出，今古文之争就其思想的内容言，在"五四"时代虽已成既陈刍狗，但由这一争论所激发出来的疑古辨伪精神却在"五四"以后得到了进一步的发展。中国传统在两千年中所逐步造成的庄严形象，开始被揭破了。据顾颉刚的回忆，他的"古史辨"运动，即始因于早年从《国粹学报》上，看今古文之争的文字。后来在民国九年认识了兼通今古文的钱玄同，钱氏对他说："我们今天，该用古文家的话来批评今文家，又该用今文家的话来批评古文家，把他们的假面目一齐撕破，方好显露出他们的真相。"这个近乎虚无主义的观点后来就变成顾氏辨古史的一个最重要的锐利武器了（顾颉刚《秦汉的方士与儒生序》）。

不但五四运动打破传统偶像的一般风气颇导源于清末今古文之争，而且它的许多反传统的议论也是直接从康、章诸人发展出来的。康有为的《孔子改制考》一开头便是《上古茫昧无稽考》，说"夏殷无征，周籍已去"，甚至对后来"五四"时代很受推崇的崔述《考信录》他都说是"岂不谬哉"！这也正是顾颉刚"层累地造成的中国古史"说的一个起点（《古史辨自序》）。梁启超分析康氏《新学伪经考》和《孔子改制考》两书对思想界的

影响共分四点。其中第三、第四两项都和"五四"的新思想运动有直接的关系，梁氏指出：

> 三，《伪经考》既以诸经中一大部分为刘歆所伪托，《改制考》复以真经之全部分为孔子托古之作，则数千年来共认为神圣不可侵犯之经典根本发生疑问，引起学者怀疑批评的态度。
>
> 四，虽极力推挹孔子，然既谓孔子之创学派与诸子创学派，同一动机，同一目的，同一手段，则已夷孔子于诸子之列。所谓"别黑白定一尊"之观念全然解放，导人以比较的研究。（《清代学术概论》）

梁氏这些话是在民国九年说的，正值"五四"新思想运动的高潮阶段，特别值得注意。

章炳麟虽与康氏争今古文的门户甚烈，然而在对待旧传统的态度上则与康氏有异曲同工之妙。最近钱宾四师论章氏《国故论衡》一书，有非常深刻的观察。他说：

> 太炎深不喜西学，然亦不满于中学，故其时有《国粹学报》，而太炎此书特讲国故，此国故两字乃为此下提倡新文化运动者所激赏。论衡者，乃慕王充之书。太炎对中国已往二千年学术思想，文化传统，一以批评为务。所谓"国故论衡"，犹云批评这些老东西而已。故太炎此书即是一种新文化运动，唯与此下新文化运动之一意西化有不同而已。（《太炎论学述》）

而且章氏仅以史家目孔子，尚不似康有为至少在表面上尊孔子为教主。不但如此，他在寄寓日本的时代，颇接触到日本批判儒学的思想家如远藤隆吉、白河次郎诸人的著作，所以《訄书》第二篇《订孔》，即仿《论衡》的《问孔》而来。更使人诧异的是他对远藤、白河等人的激烈反孔言论虽略有辩解，但是却丝毫不以为忤。这位国学大师在内心深处并不认同于儒家。章氏对中国传统的态度影响胡适最大，所以胡适的《中国哲学史大纲》上卷自序对于当代学者"最感谢章太炎先生"。蔡元培为胡书作序，指出其中四种长处，即一，辨别真伪；二，断自老子；孔子；三，平等对待诸子；四，系统的研究。这综合了康、章二氏考经论子的方式。

由于章炳麟是一位渊博的学者，论学所涉及的范围十分广阔，他在思想上所散布的影响面因此要比康有为来得大。"五四"以来大家所推崇的非正统的思想家如王充、嵇康、阮籍、颜元、戴震等人差不多都曾先由他作过近代的评价。在消极的一方面，"五四"以后反程朱的风气，也和他多少有些关系。对于伊川"饿死事小，失节事大"之说，他早就指出是"一言以为不智"(《訄书·学蛊》)。章氏虽没有公开的反礼教，但他提倡"五朝学"，盛称钱大昕《何晏论》为何氏辨诬，对玄学清谈有着相当高的估价，甚至对嵇康"非汤武而薄周孔"之语，他也从当时政治背景上去加以同情的解释。这一点对鲁迅的反传统、反礼教思想尤其有很深的渊源。

一九九五年

一一四

《新学伪经考》

《新学伪经考》显然更是一部提倡"变法"的意识形态之作，并非出于学术上的真知灼见。梁启超说得很明白：

> 有为早年，酷好《周礼》，尝贯穴之著《政学通议》，后见廖平所著书，乃尽弃其旧说。(《清代学术概论》)

可见康氏对《周礼》一书本无定见，早年"贯穴之著《政学通议》"也同样出于意识形态的要求。总之，作为学术史的研究言，刘歆伪造说自始即不足以构成一个严格意义上的"假设"。康氏《新学伪经考》加以穿凿铺张，虽能眩惑一般读者，此说的破绽却也因此而毕现了。但是《伪经考》自有其不可磨灭的价值，梁启超又论此书曰：

> 诸所主张，是否悉当，且勿论。要之，此说一出，而所生影响有二：第一，清学正统派之立脚点，根本动摇。第二，一切古书皆须从新检查估价。此实思想界之一大飓风也。(同上)

这一评价是很公允的。陈寅恪在清末亲历这一场思想界的"飓风"，他回忆当时情况说：

> 曩以家世因缘，获闻光绪京朝胜流之绪论。其时学术

> 风气，治经颇尚《公羊春秋》……后来今文《公羊》之学，递演为改制疑古，流风所被，与近四十年间变幻之政治、浪漫之文学，殊有连系。……考自古世局之转移，往往起于前人一时学术趋向之细微。迨至后来，遂若惊雷破柱，怒涛振海之不可御遏。（《朱延丰〈突厥通考〉序》）

陈寅恪并不同情康氏今文《公羊》之学（见《读吴其昌撰〈梁启超传〉后》），但这里说到《伪经考》的客观影响，竟比之为"惊雷"、"怒涛"，正可与梁启超的"飓风"互证。

一九八七年

一一五

"五四"与文化传统

"五四"今天已被普遍地看成一个"反传统"的运动。这个看法大致不错，因"五四"的具体成就确止于此。"五四"以后，有些青年人曾问过鲁迅：我们今天应该读些什么书。鲁迅说，中国书越少读越好，最好完全不读。如果一定要读书，便只有读西方的书。后来闻一多也说，他读了十几年的中国书之后，发现其中一无是处，所以他要"里应外合"，彻底打倒中国的传统。"五四"以后虽有所谓"整理国故"的运动，但是整理国故的人似乎对国故也并没有多少尊敬的意思。以胡适之先生的温和性格，有时也不免为当时那种普遍的激越情绪所动。因此他也随声附和地说：整理国故是为了"打鬼"。这也许不是胡先生的真正想法，但这句话对青年的影响决不在鲁迅、闻一多之

下。今天许多中国知识分子对传统——特别是儒家——所抱的深恶痛绝之情便完全是拜"五四"之赐。

传统是可以而且应该批判的，但批判的根据是理性与学识。这是启蒙运动的真精神。而理性与学识首先要求我们对传统作有深度的分析和理解。一味地诉诸情绪，把我们对现实（特别是政治现实）的一切愤懑笼统地发泄到传统身上，那便不折不扣的是一种"义和团精神"，不复成其为"文化运动"了。

今天仍然有许多人歌颂"五四"，向往"五四"，这是值得欣喜的，但是我希望这种歌颂和向往不要出于错误的理解或借题发挥。在我看来，"五四"如果值得我们继续纪念，主要是因为它是一个具有启蒙意义的文化运动。文化运动最后必然要归宿到具体的文化成就上面，不是空喊几句口号便能完成任务的。思想激进的中国知识分子往往特别欣赏"不破不立"那句老话。但是如果依照庄子的思维方式，"不破不立"之下还应该立刻加上一句"不立不破"，只有在建立了新文化价值之后，不合时宜的旧文化价值才真正会让位，传统是无所不包的，其内容也是随时在改变的。文化只能推陈出新，既不能无中生有，也无法完全从外面移植过来，有志于文化重建的中国知识分子首先便要认真地去了解中国的文化传统，并在传统中寻找有助于现代化的精神资源。这是西方的启蒙运动给我们的一项最重要的启示。即以文学创作而言，传统也是不可缺少的精神泉源，莱辛在1756年给一位朋友的信上说："让我们到学校里去研究古人吧！除了大自然之外，我们还能找到什么更好的老师呢？"狄德罗在1757年也说："我要不厌其烦地向法国人大叫：'真理、自然、古人！'。"这是西方启蒙时代两位革命思想家对他们的传统所表现的敬意。

我们纪念"五四",但是我们更要认清"五四"只是一个未完成的文化运动。我们能不能继续这一伟大的未竟之业,就要看我们肯不肯在学识方面厚植根基。做生意不能没有资本,建设文化也少不得学识。资本和学识都是要长期积累才能获得的。伏尔泰何以能成为独步欧洲的启蒙大师呢?狄德罗曾有下面一段解释:

> 伏尔泰和我们所有的青年作家最不同之处在哪里呢?即在学问两个字。伏尔泰的知识广博,而我们的青年诗人则都无知。伏尔泰的作品十分充实,而我们青年诗人的作品则空洞无物。

我们纪念"五四"特别应该想想这一段话的涵义。

一九八五年

一一六

肯定"五四" 超越"五四"

提及文化的方向,我们便自然地想到"五四"的新文化运动。这是中国近代史上第一次具有明确的方向的思想运动,即所谓民主与科学。今天回顾起来,我们当然不难看出"五四"时代人物在思想方面的许多不足之处。最重要的是他们对科学和民主的理解都不免流于含糊和肤泛。至于他们把民主与科学放在和中国文化传统直接对立的地位,那更是不可原谅的大错误。但是就中国文化重建的方向而言,民主与科学确可代

表现代文明的主要趋势。"五四"所揭示的基本方向通过六十年的历史经验而益见其为绝对的正确。我们稍稍追溯一下"五四"前后中国社会的实际状态，便不能不承认新文化运动在当时确曾发挥了心灵解放的绝大作用，这是一个无可争辩的历史事实。

民主与科学虽然是近代西方的观念，但是它们和中国文化并不是互不相容的。英国的李约瑟曾一再强调中国自有其科学的传统，民主作为一种尊重人性的政治理想而言，也和儒家与道家的一些中心观念有相通之处。因此，我们接受民主与科学为文化重建的起点并不意味着走向西化之路。这里用"起点"两字是表示两重意思：第一，离开了民主与科学的现代化中国是不可想象的事；这是文化重建的基本保证。因此我们今后仍然要继续高举民主与科学的鲜明旗帜。第二，我们已与"五四"时代的认识不同，民主与科学绝不能穷尽文化的全幅内容。道德、艺术、宗教等等都需要经过现代化的洗礼，但是并不能直接乞灵于民主与科学。"五四"以来形成思想主流的"实证主义"(Positivism)的观点必须受到适当的矫正。换句话说，文化重建虽以民主与科学为当务之急，然而在民主与科学之外仍然大有事在。

今天重新肯定"五四"在文化方向上的正确性是十分必要和适时的。最近二三十年来，我们常常看到不少爱护中国文化的人对"五四"的缺点严加谴责并进而否定它所代表的文化方向。"五四"时代的人对中国传统文化，特别是儒家的攻击诚然失之过激，这是不必讳言的，这种激烈的态度也是近代西方启蒙运动的一个基本特色。18 世纪伏尔泰、狄德罗等人对基督教传统的攻击也同样不免过火。但是，另一方面，如果我们把

当时的教会和在社会上流行的种种黑暗的习俗联系起来看，我们便自然会对这些启蒙思想家的激越情绪产生一种同情的了解。连理性主义大师康德都因为有关宗教的言论而受到政府的迫害，其他也就可想而知了。以彼例此，我们在评价"五四"的时候也必不可由于事过境迁之故而把"五四"的思潮和当时的历史背景完全割裂开来。当我们看到民国初年，北京、上海十七八岁的少女还在"礼教"的压力之下为未婚夫"殉节"时，恐怕只有最无心肝的人才能为"饿死事小，失节事大"的话辩护吧！康德认定启蒙的精神是："人必须随时都有公开运用理性的自由。"(The public use of one's reason must be free at all times)"五四"的原始精神正是如此，即不受一切权威的拘束，事事都要问一声："为什么？"

我决不是无条件地颂扬"五四"的文化运动，更不以"五四"为满足。恰恰相反，我们早就应该超越"五四"的思想境界了。但是由于"五四"在学术思想方面缺乏真实的成就，当时所提出的民主与科学到今天还依然大部分停留在理想的阶段。所以在我们要求超越"五四"的同时，我们还得补上"五四"时代未能完成的思想启蒙的一课。因此无论"五四"本身具有多少缺点，它所揭示的方向在今后文化重建的过程中都必须获得肯定。

一方面肯定"五四"的启蒙精神，另一方面超越"五四"的思想境界，这就是中国文化重建在历史现阶段所面临的基本情势。

一九八一年

一一七

病象与病因

西方所走的途径是受它的特殊文化系统所限定的。中国的历史文化背景与西方根本不同;这就决定了它无法亦步亦趋地照抄西方的模式。但是近代中国的思想界却自始便未能看清这点。康有为提倡成立孔教会,显然是要模仿西方政教分立的形式。事实上中国既属于内在超越的文化型,其道统从来便没有经过组织化与形式化,临时见异思迁是注定不可能成功的。由于中国的价值与现实世界是不即不离的,一般人对这两个世界不易分辨,因此"五四"以来反传统的人又误以为现代化必须以全面地抛弃中国文化传统为前提。他们似乎没有考虑到如何转化和运用传统的精神资源以促进现代化的问题。中国现代化的过程因此而受到严重的思想挫折,是今天大家都看得到的事实。"五四"的知识分子要在中国推动"文艺复兴"和"启蒙运动",这是把西方的历史机械地移植到中国来了。他们对儒教的攻击即在有意或无意地采取了近代西方人对中古教会的态度。换句话说,他们认为这是中国"俗世化"所必经的途径。但事实上,中国的现代化根本碰不到"俗世化"的问题,因为中国没有西方教会的传统,纵使我们勉强把六朝隋唐的佛教比附于西方中古的基督教,那么禅宗和宋明理学也早已完成了"俗世化"的运动。中国的古典研究从来未曾中断,自然不需要什么"文艺复兴";中国并无信仰与理性的对峙,更不是理性长期处在信仰压抑之下的局面,因此"启蒙"之说在中国也是没有着落的。康德在《什么是启蒙?》一文中开头便

标举“有运用理性的勇气”。这是西方的背景。宋明理学的一部分精神正在于此。理学中的“理”字虽与西方的reason不尽相同，但相通之处也不少，所以中国人用“理性”两字来译reason，西方人也往往用reason一字来译“理”字。我决不是说“五四”时代对中国传统的攻击完全是无的放矢，更不是说中国传统文化毫无弊病。“五四”人物所揭发的中国病象不但都是事实，而且尚不够鞭辟入里。中国文化的病是从内在超越的过程中长期积累而成的。这与西方外在超越型的文化因两个世界分裂而爆发的急症截然不同。中、西双方的病象尽有相似之处，而病因则有别。“五四”人物是把内科病当外科病来诊断的，因此他们的治疗方法始终不出手术割治和器官移植的范围。

一九八一年

一一八

胡适思想上的“预备”

胡适的出现并不完全是偶然的；他对自己所要扮演的历史角色不但早有自觉，而且也进行了长期的准备。

胡适在美国留学的七年(1910—1917)是他一生思想和志业的定型时期。我们试读他的《留学日记》便不难看出他在这几年中所最关怀的正是中西文化异同的问题，特别是中国传统在面临西方近代文明的挑战时究竟应该怎样转化的问题。在这几年之中，他的见解先后虽颇有迁易，但他所关怀的问题始终未变。例如他在1912年10月14日曾想著《中国社会风

俗真诠》一书，为传统社会制度辩护。1914年1月27日演说中国婚制，更公开地指出中国"名分所造的"(duty－made)婚姻比西方"自造的"(self－made)婚姻，在爱情方面更有保证(按：这当然是有感而发的"夫子自道"。见他1917年1月16日《病中得冬秀书》一诗。其第二节有"由分生情意，所以非路人"之句，即指此。见《尝试集》)。这种看法在他后来攻击旧制度、旧风俗，并提倡易卜生的《娜拉》时已不再提起了。又如他在1911年10月4日曾有信给梅光迪(觐庄)"论宋儒之功"，在1914年1月23日，他又有信给许怡荪讨论如何革新"孔教问题"。这一态度和他在《新思潮的意义》中所说的"重新估定孔教的价值"更是截然异趣了。但是，他持续不断地对同一类的问题进行严肃的思考，则是显然的事实。

胡适在1915年5月28日的日记中自省道：

> 吾生平大过，在于求博而不务精。盖吾返观国势，每以为今日祖国事事需人，吾不可不周知博览，以为他日国人导师之预备。不知此谬想也。吾读书十余年，乃犹不明分功易事之义乎？吾生精力有限，不能万知而万能。吾所贡献于社会者，唯在吾所择业耳。吾之天职，吾对于社会之责任，唯在竭吾所能，为吾所能为。吾所不能，人其舍诸？自今以往，当屏绝万事，专治哲学，中西兼治，此吾所择业也。

这一条札记最足以表现他后来在《自序》中所说的"少年人的自喜、夸大、野心、梦想"。他早已在那里进行"为他日国人导师之预备"了。他的自负并不是毫无根据的狂妄，试以他

1911年的《日记》而言，那时他刚刚进康乃尔大学农学院读一年级，但是在一般功课之外，他还不断地私下自修中国旧学。他所点读的旧籍包括了经、史、子、集各部门，如《左传》、《诗经》、《杜诗》、《说文》、《陶渊明诗》、《谢康乐诗》、《王临川集》、《荀子》、《颜习斋年谱》等。他的第一篇学术论文——《诗三百篇言字解》——便是在这一年写成的。不但如此，他在整个留学期间还一直注视着国内政治、社会、思想各方面的动态。他读《国粹学报》，留心章炳麟、梁启超的文字；他也读国内报纸，记载袁世凯"尊孔"、"祀孔"的命令，甚至宋教仁被刺一案，他也剪贴了所有报纸上登载的证据。所以他虽在美国，对国内的情形并不隔膜。当时留美同学中曾有人说他"知国内情形最悉"，大概并不算过誉。当时中国留学生在专业方面有成绩的人很多，但是在专业以外同时还能严肃地研究中国历史文化的人却寥寥可数了。胡适在1915年7月22日的一则札记中曾感慨地说：

> 我所遇欧洲学生，无论其为德人、法人、俄人、巴尔干诸国人，皆深知其国之历史政治，通晓其国之文学。其为学生而懵然于其祖国之文明历史政治者，独有二国之学生耳，中国与美国是已。……吾国之学子有几人能道李、杜之诗，左、迁之史，韩、柳、欧、苏之文乎？可耻也。

这种不知祖国历史文化的耻辱感，他在到美国不久之后便产生了。1911年6月17日是中国基督教学生会夏令会的第四天。他记载这一天讨论会的情形说：

讨论会，题为“孔教之效果”，李佳白君(Dr. Gilbert Reid)主讲，已为一耻矣，既终，有 Dr. Beach 言，君等今日有大患，即无人研求旧学是也。此君乃大称朱子之功，余闻之，如芒在背焉。

可以断言，三个多月后他写信给梅光迪“论宋儒之功”一定是因为受了这一天的刺激而起的。

无论我们说他是“少有大志”也好，“狂妄自大”也好，或者“好名心切”也好，总之，他在留美这几年中确是在自觉地想“把自己这块材料铸造成器”(见《易卜生主义》，《胡适文存》第1集，卷4，页643)。而且他所向往的“器”始终是通才而不是专家。他在1915年2月18日“自课”一条引曾子“士不可不弘毅”之语后，说道：

任重道远，不可不早为之计：第一，须有健全之身体；第二，须有不挠不屈之精神；第三，须有博大高深之学问。日月逝矣，三者一无所成，何以对日月？何以对吾身？

他在“进德”一项说：

表里一致——不自欺。
言行一致——不欺人。
对己与接物一致——恕。
今昔一致——恒。

又在“勤学”一项规定自己要：

每日至少读六时之书。

读书以哲学为中坚，而以政治、宗教、文学、科学辅焉。

部分地由于性格使然，他往往偏重通博一路而不大能专精。但是他的"求博而不务精"主要还是念念不忘要"为他日国人导师之预备"。1916年6月9日他在纽约遇见相别九年的老师马君武，他曾记道：

先生留此五日，聚谈之时甚多。其所专治之学术（按：工科），非吾所能测其浅深。然颇觉其通常之思想眼光，十年以来似无甚进步。其于欧洲之思想文学似亦无所心得。先生负国中重望，大可有为，顾十年之预备不过如此，吾不独为先生惜，亦为社会国家惜也。

这段评论完全反映了他对自己的期待，因此不知不觉地把自己的思想上的"预备"转加到马君武的身上。其实马君武既已决心以工科为专业，也许根本便不发生什么"预备"的问题了。1917年1月27日朱经农曾问胡适："我们预备要中国人十年后有什么思想？"他特别在《日记》中记道：

此一问题最为重要，非一人所能解决也，然吾辈人人心中当刻刻存此思想耳。

可见他对于思想预备的问题真到了"造次必于是，颠沛必

于是"的境地。这一长期的精神准备便是他后来倡导新文化运动的一个最重要的主观凭借。

一九八三年

一一九

新典范

顾颉刚回忆他最初在北京大学听胡适讲"中国哲学史"一课的情形，曾说：

> 胡先生讲得的确不差，他有眼光、有胆量、有断制，确是一个有能力的历史家，他的议论处处合于我的理性，都是我想说而不知道怎样说才好的。(《古史辨·自序》，页36)

这一段话可以扩大来解释胡适在"五四"前后思想影响的一般性质。从文学革命、整理国故，到中西文化的讨论，胡适大体上都触及了许多久已积压在一般人心中而不知"怎样说才好"的问题。即使在思想上和他完全不同，甚至相反的人(如梁漱溟与李大钊)也仍然不能不以他所提出的问题为出发点。所以从思想史的观点看，胡适的贡献在于建立了孔恩(Thomas S. Kuhn)所说的新"典范"(paradigm)。而且这个"典范"约略具有孔恩所说广狭两义：广义地说，它涉及了全套的信仰、价值和技术(entire constellation of beliefs values, and techniques)的改变；狭义方面，他的具体研究成果(如《中国哲学

史大纲》)则起了“示范”的作用,即一方面开启了新的治学门径,而另一方面又留下了许多待解决的新问题。(孔恩的“典范”说有许多歧义,这里只就其中最重要的两点而言。参看他的“Second Thoughts on Paradigms”, in The Essential Tension, Selected Studies in Scientific Tradition and Change (Chicago University Press,1977), pp. 293—319.必须声明,孔恩论“科学革命”的结构本在解释每一专门学科的内在发展,所以它的对象是很具体的。我在这里借用它来说明胡适所倡导的“思想革命”当然不能密合孔恩的原意,因为“思想革命”的范围是十分广泛的,不过如果专以胡适在“整理国故”方面所导致的“史学革命”——或“考证学革命”——而言,则“典范”的观念仍然是很适用的。)胡适晚年曾谈到他的“重新估定一切价值”在学术思想界所造成的变动。他说:

> (在现代的中国学术里),这一个转变简直与西洋思想史,把地球中心说转向太阳中心说的哥白尼的思想革命一样。在中国文化史上我们真也是企图搞出个具体而微的哥白尼革命来。(唐德刚译注《胡适口述自传》,台北,传记文学出版社,1981,页255)

这个说法并不算太夸张,特别是就中国文化的研究(广义的“整理国故”)而言。

总结地说,“五四”的前夕,中国学术思想界寻求新突破的酝酿已到了一触即发的境地,但是由于方向未定,所以表面上显得十分沉寂。胡适恰好在这个“关键性时刻”打开了一个重大的思想缺口,使许多人心中激荡已久的问题和情绪都得以

宣泄而出。当时所谓"新思潮"便是这样形成的。而胡适的出现也就象征着中国近代思想史进入了一个崭新的阶段。

一九八三年

一二〇

清代考证学与《中国哲学史大纲》

清代的考证最初集中在经学，旁及史学，后来发展到诸子之学。这是一个很自然的进程，因为以先秦古籍的校刊、训诂和考订而言，群经以后便是诸子了。在诸子之中，最先当然要碰到《荀子》，这是儒家内部唯一一部"非正统"或"异端"的子书。再下一步则是儒家以外的"异端"了，如《墨子》、《老子》、《管子》之类，我们只要细考清代乾、嘉以来古籍校诂的次第先后和成绩高下便会发现这一发展显然是由一套信仰和价值的系统——即广义的"典范"——来决定的。但是这样对一部一部的子书深入地整理下去，最后必然导向诸子思想的再发现。这是经学研究上"训诂明而后义理明"的"典范"引申到子学研究上的一个无可避免的发展，但却决不是清初顾炎武等人提倡"回向原典"时所能预见的。《四库全书总目提要·子部总叙》说：

> 然儒家本六艺之支流……其余虽真伪相杂，醇疵互见，然凡能自名一家者必有一节之足以自立。即其不合于圣人者，存之亦可为鉴戒。

这显然是通过训诂而重新发现了诸子思想以后所发展出来的见解。而诸子中最先被发现与重视的便是荀子。《提要·子部·儒家类一》的《荀子》条说：

> 至其以性为恶，以善为伪，诚未免于理未融。然(荀)卿恐人恃性之说，任自然而废学，因言性不可恃，当勉力于先王之教。故其言曰……不可学、不可事，而在人者谓之性；可学而能、可事而成之在人者，谓之伪。是性、伪之分也，其辨别伪字甚明。杨倞注亦曰：伪、为也。……后人昧于训诂，误以为真伪之伪，遂哗然掊击……平心而论，卿之学源出孔门，在诸子中最为近正，是其所长。主持太甚，词义或至于过当，是其所短。韩愈大醇小疵之说，要为定论。

这是清代考证学家从训诂中发现了荀子思想的确证。《提要》的话其实代表了当时一般考证学家的共同见解。卢文弨(1717—1795)《书〈荀子〉后》(《抱经堂文集》卷十)和钱大昕《跋〈荀子〉》(《潜研堂文集》卷二七)都从训诂观点为荀子的性恶论辩护，并同以荀子所谓"性"即是宋儒的"气质之性"。戴震《原善》、《绪言》和《孟子字义疏证》三部哲学著作中也有很浓厚的荀子色彩。章炳麟说戴震的议论"与孙卿若合符节"(《太炎文录》卷一《释戴》)，是很中肯的(参看钱穆《中国近三百年学术史》上册，页358。)。尤其值得指出的是上引《提要》"任自然而废学"一语即出于戴氏。《绪言》卷上云：

> 且一以自然为宗而废学问，其心之知觉有所止，不复

日益，差谬之多，不求不思，终其身而自尊大，是以圣贤恶其害道也。

这样看来，乾隆时代的考证学不但重新发现了荀子，而且还自觉地发扬了荀子重“学”的传统。

稍后到汪中（1740—1794）这一代，诸子学的范围便扩大到儒家之外了。这里我们只需征引缪钺论汪中的一段话便足以说明问题了。缪氏在《汪容甫诞生二百年纪念》一文中说：

> 清人以训诂治经，渐及诸子，以其同为先秦古书，训诂音韵，多资取证，然尚鲜有发挥大义者。容甫治诸子，独能不囿于传统之见解，而予以新估价，其《墨子序》盛称墨子……谓“世莫不以其诬孔子为墨子罪。虽然，自儒者言之，孔子之尊，固生民以来所未有矣，自墨子言之，则孔子，鲁之大夫也，而墨子，宋之大夫也，其位相埒，其年又相近，其操术不同，而立言务以求胜，此在诸子百家，莫不如是”。……其《荀卿子通论》阐发“荀卿之学，出于孔氏，而尤有功于诸经”。……盖其智力澄明，故能破除障蔽，高瞩远览，而又有客观之证据，非逞臆妄说者比。（见《诗词散论》页99—100）

汪中能从墨子的观点去看孔子，这岂不充分地说明他已具有“平等的眼光”吗？岂不更可以证明这种“平等的眼光”是考证学的内在理路逐步逼出来的吗？

但是汪中的“平等的眼光”在当时不仅得不到赏音，而且还招来翁方纲（1733—1818）“名教之罪人”的谴责。尽管翁氏

自己也是研究《墨子》的人，他却绝不能容忍汪中"敢言孟子之言兼爱无父为诬墨子"(见胡适《翁方纲与墨子》，《胡适文存》，第3集，卷7，页598—599)。现代的人自然会佩服汪中的胆识，而嘲笑翁方纲的俗见。但是从学术思想史的观点看，我们也许应该抛开情绪的偏向，而寻求一个理性的解释。因为这里恰好涉及了"典范"的问题。

清代考证学的典范是由顾炎武首先建立的。顾氏说：

> 愚以为读九经自考文始，考文自知音始。以至于诸子百家之书亦莫不然。(《亭林文集》卷四《答李子德书》)

这是实践"经学即理学"的纲领的具体途径。这个典范到了清代中叶变得更成熟了。戴震说：

> 经之至者、道也，所以明道者、其词也，所以成词者、未有能外小学文字者也。由文字以通乎语言，由语言以通乎圣贤之心志。(《戴震文集》卷十《古经解钩沉序》)

钱大昕也说：

> 六经者、圣人之言。因其言以求其义，则必自诂训始。(《潜研堂文集》卷二十四《臧玉琳经义杂识序》)

由此可见清代考证学的典范是通过文字训诂以明古圣贤在六经中所蕴藏的"道"。这是他们共同遵奉的信仰、价值和技术系统。在这一系统之下，顾炎武以至戴震的考证作品则发挥

了具体的"示范"作用(狭义的"典范")。绝大多数的考证家都安于在这个"典范"之内从事孔恩所谓"常态的研究工作"(normal research)。他们一部书接着一部书考订,一个问题接着一个问题研究,但是他们并无意在概念上或事实上寻求重大的新突破。由于一个内容丰富的典范往往带来无数的"难题"(puzzles)需要个别地解决,因此它的有效性可以维持一段很长的时期,直到严重的危机出现。所谓危机是指在正常的研究过程中不断遇到重大的"变异"现象(anomaly),而渐为原有的典范所不能容纳。对于这种变异——即意外的新事实——研究者最初尚能稍稍调整典范以求适应。但是最后变异太大,已非调整典范所能济事,那就到了新典范建立的时刻了。新典范的建立便表示这门学术发生了"革命"性的变化。清代三百年的考证学到了"五四"前夕恰好碰到了"革命"的关头。王国维曾指出清代三百年学术一共经历了"三变":"国初之学大,乾、嘉之学精,道、咸以降之学新。"他又说:"道、咸之以降之学乃(上述)二派之合而稍偏至者,其开创者仍当于二派中求之。"(见《观堂集林》卷二十三《沈乙庵先生七十寿序》)这一深刻的观察和典范说完全相符。顾炎武是清学典范的建立者,故其学"大",戴震、钱大昕是这一典范的完成者,故其学"精",道、咸以降则"变异"愈来愈多,典范已不得不时加调整,故其学"新"。

清代考证学的基本假定本是通过"训诂"以明六经、孔、孟的"义理"。在这个假定之下,他们深信六经保存了三代以上的"道",也深信孔、孟继承并发扬了这一自古相传的"道"。就这一层面而言,他们和宋、明儒并无根本的分歧。他们和宋、明儒最大不同之处在于对"道"的理解。他们认为宋、明儒所认识的

"道"已经过释、道两家的污染，因而失去了本来的面目，所以他们主张"回向原典"以澄清儒学的传统。由此可见他们的基本观点仍是"信古"而非"疑古"，仍是"独尊儒术"而不是诸子平等。但是由于他们的研究方法是历史的方法，处处要尊重客观的"证据"，对于一切古代文献都要"考而后信"，这个方法终于使他不断地发现许多意外的"变异"现象，和他们所持的基本假定互相凿枘。至少自戴震以来，考据学已开始显露种种内在的"危机"。戴氏已发现了荀子思想在儒学中的重要性，但是他最后依然不能不归宗于孟子。章学诚已发现了史学的重要性或更在经学之上，而倡"六经皆史"之论，但是他仍旧要用"贵约六经之旨而随时撰述"(《文史通义》内篇二《原道》下)的说法来加以弥缝。汪中虽儒、墨并称，而卒言墨子"非儒而不非周"(《述学》内篇卷三《墨子后序》)。孙星衍则强调墨子"受孔子之术"，又说"明鬼是致孝鬼神之义，兼爱是尽力沟洫之义"(《问字堂集》卷二《墨子后序》)。这些努力显然都是在调整典范以消解考证学的内在危机。

这种危机其实也就是所谓"技术崩溃"(technical break-down):不符合典范的期待的变异现象不断地出现了。新发现的文献证据不但不再能支持原有的基本假定，反而动摇了这个假定。从崔述到康有为，有怀疑经传中所传古史真相者，也有怀疑经传本身的真伪者。卢文弨、钱大昕、戴震则已隐隐地感到荀子和孟子各得孔子之教的一面。汪中更以墨子的"义理"与儒家等量齐观。"技术的崩溃"还表现在另一方面，即常态的研究与典范之间开始发生脱节的现象，许多零碎的文献考证已失去了"明义理"的作用。这便是章学诚以来对考证学陷于"襞绩补苴"的指责。从这一角度看，晚清今文学派的兴起

虽然背景很复杂，但也显然是对于考证学典范进行一次重大的修正。由于乾嘉以后支离破碎的训诂已不足以明义理，今文学家便提倡从《春秋》与《论语》直接寻求孔子的"微言大义"。魏源(1794—1857)在《论语孟子类编序》中说：

> 经有奥义，有大义。研奥者必以传注分究而始精，玩大者止以经文汇观而自足。

这是表示训诂考证只能得"奥义"，另有"大义"则必须直接面对"经文"才能获得。这正是针对考证学的"技术崩溃"而发。魏源又在《刘礼部遗书序》中说：

> 今日复古之要，由训诂声韵以进于东京典章制度，此齐一变至鲁也；由典章制度以进于西汉微言大义，贯经术政事文章于一，此鲁一变至道也。……由董生《春秋》以窥六艺条贯，由六艺以求圣人统祀……。

可见他不但依然接受考证学的基本前提，而且也不否定考证学的方法，不过要另添一条发掘"微言大义"的捷径而已。所以今文学派虽属道、咸以降之"新"学"，但是并没有建立新的典范；他们的工作基本上仍是调整旧的典范。下及康有为，也依然徘徊在旧典范之下：《新学伪经考》和《孔子改制考》都是以经学考证的面貌出现的，尽管它们的内容和方法都已逸出了经学考证的典范之外。古文学派的章炳麟也是如此；他中岁以后的学术固然已非清代考证学所能限，但他始终没有跳出古文经学的门户，也是一个无可否认的事实。

通过以上的分析，我们才能更精确地估计胡适《中国哲学史大纲》在中国近代史学革命上的历史意义。胡适一直到晚年都还特别记得他这本书在两个重要观点上所发生的革命性的震动："截断众流，从老子、孔子讲起"和"平等的眼光"。他指出：由于他把伏羲、神农、黄帝、尧、舜从哲学史上切断了，以至几乎引起北大学生的抗议风潮，所以蔡元培写序特别提出这一点来替他辩护（见《中国古代哲学史》，台北版《自记》）。关于"平等的眼光"一点，他则说：

> 我那本著作里至少有一项新特征，那便是我（不分"经学"、"文学"）把各家思想，一视同仁。我把儒家以外的，甚至反儒非儒的思想家，如墨子，与孔子并列，这在1919年（的中国学术界）便是一项小小的革命。

可见他自己尤其看重平视孔、墨的观点，认为在当时中国的学术界具有革命的意义。但是我们在上面已看到这个观点早已出现在汪中的著作中，而且晚清以来章炳麟、梁启超提倡诸子学也更明显地表现出这种倾向。那么胡适是不是过分夸大了他自己的作用呢？我想我们也许应该这样来看问题：胡适的新考证学中的个别观点大概都可以在清代考证传统中找得到根源，其中有些比较现代的成分则或来自康有为、章炳麟、梁启超、王国维等人的启发，或得之于西方学术的训练。从这一方面看，他确是承旧远过于创新，但是他的《中国哲学史大纲》所提供的并不是个别的观点而是一整套关于国故整理的信仰、价值和技术系统。换句话说，便是一个全新的"典范"。章炳麟、梁启超、王国维都已到了这个新典范的边缘上，甚至

在个别的具体问题的研究方面，他们(特别是王国维)比胡适更新更精。但是他们毕竟没有踏出这最后的一小步。"截断众流"和"平等的眼光"之所以要等到《中国哲学史大纲》的出现才发生"革命性的"影响正是由于他们已不再是个别的、孤立的观点，而成为新典范的有机组成部分了。

但是我们必须认清，胡适的学术基地自始即在中国的考证学，实验主义和科学方法对于他的成学而言都只有帮助的作用，不是决定性的因素。我们已看到清代考证学自嘉、道以来便面临种种技术崩溃的内在危机，旧典范虽屡经修正而终不能容纳愈来愈多的"变异"。经过这一长期的发展，最后才有新典范的脱囊而出。这个新典范之所以在胡适手中完成，正因为他是从考证学传统中出身的人。这决不仅仅是他从杜威那里学到了实验主义方法论便能办得到的。事实上，远在他接触杜威以前，新典范的种子已在他的心中发芽了。早在 1914 年 1 月 23 日他已提出了这样的问题:

> 吾国古代之学说，如管子、墨子、荀子，独不可与孔、孟并尊耶？(《胡适留学日记》，卷三，第一册，页一六〇)

这便是《中国哲学史大纲》中"平等的眼光"的始点。我们只要回溯一下上文的分析，便立刻可以看出这个观点最早可以上溯到卢文弨、钱大昕、汪中的时代。我们不必否认这个观念和西方近代的多元思想有关，但是我们同样也不能忽略它有中国考证学传统的远源。由于"里应外合"的双重便利，新典范的建立才能看来毫不费力而且很快地在他的手中得到成功。这是因为一切"概念的范畴"(conceptual categories)都已

事先准备齐全了。

一九八三年

—二—

胡适与陈独秀

在五四运动的前夕，一般知识分子正在迫切地需要对中西文化问题有进一步的认识；他们渴望能突破"中体西用"的旧格局。然而当时学术思想界的几位中心人物之中已没有人能发挥指导的作用了。这一大片思想上的空白正等待着继起者来填补，而胡适便恰好在这个"关键性的时刻"出现了。

这片空白当然不是胡适一个人或少数几个人所能立刻填补得起来的。但是他和陈独秀的早期合作确是"新文化运动"的原动力。陈独秀富于革命的冲动和敏锐的观察力；胡适则持论坚定而态度稳健。所以他们两个人在这一方面可以说配合得恰到好处。胡适自己便曾指出：

> 胡适当时承认文学革命还在讨论的时期……故自取集名为《尝试集》，这种态度太和平了。若照他这个态度做去，文学革命至少还须经过十年的讨论与尝试。但陈独秀的勇气恰好补救这个太持重的缺点。……当日若没有陈独秀"必不容反对者有讨论之余地"的精神，文学革命的运动决不能引起那样大的注意。（《五十年来中国之文学》，《胡适文存》第二集，卷一，页 249—250）

其实不仅文学革命如此，稍后的思想革命也是如此。当时胡适对中西学术思想的大关键处所见较陈独秀为亲切。陈独秀没有到过西方，他对西方的认识仍是从日本转手而来的。但是出于观察力敏锐，他很快地便把捉到了中国现代化的重点所在。一直流传到今天的"民主"(德先生)和"科学"(赛先生)两句口号便是由他最先提出来的。无可否认地，陈独秀在"五四"前后对"民主"与"科学"的理解大体上是接受了胡适和杜威的影响。因此他在1919年所发表的《实行民治的基础》一文中便毫不迟疑地主张"拿英美做榜样"。他在同年同期《新青年》上所写的《本志宣言》中则表示"我们相信尊重自然科学实验哲学"。总之，他的思想在这一阶段是和胡适非常接近的。另一方面，胡适在《新思潮的意义》中也首先承认陈独秀所提倡的"德先生"和"赛先生"之说是关于新思潮的一种最简明的解释。不过他更进一步指出：

> 新思潮的根本意义只是一种新态度。这种新态度可以叫做"评判的态度"。……尼采说，现今时代是一个"重新估定一切价值"(Transvaluation of all values)的时代。"重新估定一切价值"八个字便是评判的态度的最好解释。(《胡适文存》第一集，卷四，页728。按：此文也发表在《新青年》，七卷一期。尼采的"重新估定一切价值"现在英文译作"revaluation of all values."尼采的本意只在攻击现存的伪价值，但他并未提供新的价值。见 Walter Kaufmann, Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist〔Princeton University Press, Fourth Edition, 1974〕, pp.110—115)

这种“重新估定一切价值”的态度才把中国如何现代化的问题从科技和政制（张之洞所谓“西艺”、“西政”）的层面正式提升到文化的层面，因而突破了“中体西用”的思想格局。从此以后，“中学”、“西学”的旧名词基本上便为“中国文化”、“西方文化”之类的概念所取代了。李大钊的《东西文化根本之异点》(《言志》，1918 年 7 月)、梁启超的《欧游心影录》(上海《时事新报》1919 年 3 月)和梁漱溟的《东西文化及其哲学》(1922 年)都是在这一“新思潮”刺激之下而产生的强烈反响。当时中国知识界把推行这种“新思潮”看作一种“文化运动”是完全合乎事实的。

一九八三年

一二二

陈独秀的悲剧

抗日战争期间，我在安徽潜山县的故乡整整住了八年，便曾听到过有关陈独秀的一些故事。他是怀宁人，和潜山是邻县，他的事迹是很容易流传到我的乡间的。其中之一是他曾在安庆的一次庄严集会中为人题字，写下了“父母有好色之心，无得子之意”两句话，并署名为“共产党陈独秀”，使举座为之骚动。这个传说是否可信，我不敢说，不过大致反映了他“打倒孔家店”的激烈态度。我听到这个故事时大约才十一二岁，但印象非常深刻，故至今不忘。这两句话自然是王充的说法的现代翻版，章太炎、胡适之都先后引述过，在 1920 年以后已算不

得很新鲜了。但是在我住过了八年的潜山乡间，一直到40年代中期，思想还是十分闭塞的，和清代末叶大概仍没有什么不同。传述者是要说明陈独秀的"离经叛道"，听众也觉得这真是"大逆不道"的话，包括我这个年幼的听者在内。这个故事可以说明当时中国思想的状态："五四"尽管已经历了二十多年，但所谓新思潮仍然浮在大城市的知识分子的层面，并没有打进广大的农村，连陈独秀的故乡及其邻县的人也都不理解他的"革命思想"。陈独秀的悲剧的根源，一部分便潜伏在这里。试想在绝大多数的人对王充都是那样陌生的情况下，我们怎么能希望他们接受马克思呢？

一九九〇年

一二三

陈独秀与传统

严格地说，陈独秀不能算是一个合格的思想家。通观他的一生，他只是一个从传统过渡到现代的中国知识分子，因此相当典型地反映了中国近代思想界的变迁。他所承受的传统主要是清末的"国学"，特别是文字训诂之学。这一传统在他退出政治舞台之后又在他的生命中复活了。所以他在狱中的书架上，摆满了经、史、子、集各方面的旧籍；而他钻研最深的则是一部《说文》。他的晚年著述如《实庵字说》、《小学识字教本》、《文字新诠》等是比较有原创性的学术作品。在一般人的了解中，陈独秀似乎是一个最彻底、最全面的反传统的急先锋，其实殊不尽然。他要"打倒孔家店"，是因为儒家为传统的政治势

力所利用，已沦为历代王朝的工具。他曾在狱中对朋友说：

> 每一封建王朝，都把孔子当作神圣供奉，信奉孔子是假，维护统治是真。……五四运动之时，我们提出"打倒孔家店"，就是这个道理。但在学术上，孔、孟言论，有值得研究之处，如民贵君轻之说，有教无类之说，都值得探讨。（郑学稼《陈独秀传》，页 960 引）

他和中国传统有着千丝万缕的关系，是不可能完全切断的，而且他也从来没有想切断这种关系。他是文学革命的两大主将之一，然而他在"诗"的问题上始终不曾完全跳出传统。所以他一生都写旧体诗，而且写得很好。在这一点上，他和鲁迅是同道，和胡适则是背道而驰。他在晚年仍坚决主张"青年人想写诗，最好先读《诗经》、《楚辞》、唐诗、宋词，了解一些诗味，然后动笔"（同上，页 968 引）。陈独秀从来没有和中国传统全面决裂过。

一九九〇年

一二四

"五四"领袖的群体意识

在中国现代史上，"五四"是价值观念转变的关键时代，这是由于知识分子自动自发并且有意识有系统地进行了"重新估定一切价值"的巨大努力。"五四"的知识分子不但彻底冲击了传统的价值系统，而且也引进了许多新的价值，如民主、科

学、自由、人权之类。这些新的价值为什么在七十多年之后仍然是中国大陆上知识分子追求的目标，我们在这里已不能讨论了。"五四"以来新价值尽管名目繁多，但从根源上说，都可以归系到一个中心价值上，即个人的自作主宰；这是从谭嗣同、梁启超，到蔡元培、早期的鲁迅（如《文化偏至论》）和陈独秀、胡适等所共同提倡的。然而这决不是说，他们所向往的是西方式的个人主义，而置国家民族的大群于不顾。相反的，他们都是在建立新的群体秩序这一大前提之下，倡导个性解放、个人自主的。中国文化的传统本偏于群体论——今天西方人称之为 communitarianism；与西方近代主流文化之偏于个体论——individualism——恰成鲜明的对照。"五四"的领袖虽然鼓吹西方文化，但是由于他们自幼受中国传统的熏陶，毕竟摆脱不掉那根深蒂固的群体意识。胡适一向被人看作是个人主义者，但是我们只要一读他的《不朽——我的宗教》和《非个人主义的新生活》两文（都收在《胡适文存》第一集第四卷），便不能不修改这个流行的误解。《胡适的日记》（台北，远流，1990）第八册，民国十八年四月廿七日写道：

> 傅孟真说：孙中山有许多很腐败的思想，比我们陈旧多了，但他在安身立命处却完全没有中国传统的坏习气，完全是一个新人物。我们的思想新，信仰新；我们在思想方面完全是西洋化了；但在安身立命之处，我们仍旧是传统的中国人……孟真此论甚中肯。

这是很深刻的自我解剖，其含义是丰富的。所谓"安身立命之处"即是现代西方人所说的"终极关怀"（ultimate con-

cern），也就是价值的根源。

陈独秀一生尤其负天下重谤，好像他是破坏一切秩序的人，但是他在1921年6月1日出版的《新青年》上发表了一篇《青年的误会》，让我摘引几句在下面：

> 教学者如扶醉人，扶得东来西又倒。现在青年的误解，也和醉人一样……你说不可埋头读书，把社会公共问题漠视了，他就终日奔走运动，把学问抛在九霄云外。你说婚姻要自由，他就专门把写情书寻异性朋友做日常重要的功课。你说要打破偶像，他就连学行值得崇拜的良师益友也蔑视了。你说学生要有自动的精神，自治的能力，他就不守规律不受训练了。你说现在的政治法律不良，他就妄想废弃一切法律政治。你说要脱离家庭压制，他就抛弃年老无依的母亲。你说要提倡社会主义、共产主义，他就悍然以为大家朋友应该养活他。你说青年要有自尊底精神，他就目空一切，妄自尊大，不受善言了……长久这样误会下去，大家想想，是青年进步还是退步呢？（《新青年》第九卷第二号，《随感录》栏，页2—3）

这时离他创建中国共产党只有一个月了，但我们能说他的意识深处已完全洗净了传统的价值观念吗？

一九九三年

一二五

"万恶之原"

《新潮》在攻击传统社会制度方面的勇猛激烈可以从傅斯年在创刊号发表的《万恶之原》见其一斑。傅文把传统的中国家庭称之为"万恶之原",在当时也是一个很猛烈的口号(辛亥革命前十年已有革命者力主摧毁家庭,并提出"盖家也者,为万恶之首"的论断,不过这些政论文字影响有限,并没有延续到"五四"时代。参看李文海、刘仰东《近代"孝"的观念的变化》,收在《中华文化的过去、现在和未来》,中华书局,1992,页222—223)。傅斯年的基本论点是以一切"善"都从"个性"发出来,而中国的家庭则是破坏"个性"的最大势力,所以是"万恶之原"。他在文章快要结束时更咬牙切齿地说:

> 更有那些该死的论(伦?)理家,偏讲那些治家格言,齐家要旨。请问成天齐家去,还能做什么事?况且家是齐得来的吗?又有人说,这是名教,不可侵犯。还有人说,什么"名教罪人"、"名教罪人",不可不小心的。其实名教本是罪人,那有不名教的罪人,名教本是杀人的,那有不杀人的名教。(《傅孟真先生集》,台湾大学发行,1952,第一册,上编丙,《社会问题》,页5)

这篇文章是很有影响的,同年(1919)7月13日李大钊便在《每周评论》上写了一篇《万恶之原》的短评,作为一种呼应。他也认为"中国现在的社会,万恶之原,都在家族制度"

(《李大钊选集》,页227)。甚至迟到1951年熊十力还在用力地发挥这一论点。他在与梁漱溟的一封信上说:

> 其实,家庭为万恶之源、衰微之本,此事稍有头脑者皆能知之,能言之,而且无量言说也说不尽。无国家观念、无民族观念、无公共观念,皆由此。甚至无一切学术思想亦由此……有私而无公,见近而不知远,一切恶德说不尽。百忍以为家,养成大家麻木,养成掩饰,无量罪恶由此起。(熊十力《中国文化散论》——《十力书简》选载,《中国文化与中国哲学》,1987,页6—7)

一位自由主义者、一位马克思主义者和一位新儒家——这是中国20世纪三个互相排斥的思想流派——都异口同声地说中国的家族制度是"万恶之原",这也许要算是中国现代思想史上的一个奇迹。但由此也可见"五四"反传统的声势多么猛烈,中国知识界的价值观念真正经历了一场革命性的变化。

一九九三年

一二六

鲁迅与周作人

如果今天我们撇开政治恩怨,实事求是地研究周氏兄弟的成学过程,我们会承认他们之间终是所异不胜其所同。他们中外文学书都读得多,而且范围也很相近。看他们的小品杂文

便可见他们在明清掌故、小说、笔记、野史等方面，都涉猎得很广。他们也同受教于章太炎的门下，虽未传章氏的专门绝业，但国故学的常识都十分丰富，而且品味很高。他们文笔都洗练警拔，那是不必说的，尽管因性格不同而有刻削与淡雅之别。在他们兄弟未反目之前，两人的思想也并不差得那么远，所以有时同用一个笔名，外人也难以分辨。现在《鲁迅全集》中，便难保没有误收周作人的文字在内。

他们兄弟最后荣辱分途也许是性格不同和时代风气所共同造成的。鲁迅激烈而倔强，"横眉冷对千夫指"不失为忠实的自画像。这种性格一旦卷入激进思潮之中便不免要一泻千里了。周作人至少在早年和中年的文字中都表现了一种平淡和有节制的倾向，但生在乱世而变幻无端，弄得不好便会转为与世浮沉了。周作人也未尝不骂世、未尝不暴露黑暗，但写的东西较多含蓄，缺乏刺激性，激进者读来总嫌不够味道。20世纪上半叶中国的多数年轻读者似乎都不大能欣赏"哀而不伤"、"怨而不怒"的境界了。

一九九四年

一二七

林语堂

《吾国与吾民》是林语堂从他的特殊观点对中国的文化和生活所做的整体性概括。作者并不从正面落笔；他写的是一个侧影，然而却相当完整。更重要的是他对中国并不是一味颂扬，而同时也有很锐利的批评，特别是在政治方面。这样的写

法正合乎美国人的口味，远比歌颂中国文化如何悠久、博大、精深更能取信于读者。林语堂虽然经过了“五四”的洗礼，但他并没有走上激烈的反传统的道路。他在中国编写的《子见南子》剧本，确曾引起山东人的强烈抗议，其实这也不过是把孔子“人化”，未出“幽默”的范围。在《吾国与吾民》中，他对儒家、道家、佛家都有讨论和分析，但仍然是由侧面下手，褒贬兼施。通体而观，他似乎更欣赏老、庄的自然，于儒家则大致推崇其中庸之道。有些关于儒、道对比的话说得很尖刻，然而也妙趣横生。例如他指出，所有中国人在成功时都是儒家，在失败时则都是道家。中国人身上的儒家永远在奋进不已，而他身上的道家则在一旁观赏和微笑。所以中国士大夫在做官时喜欢说道德、讲仁义，但下台以后则作诗，往往写出很优美的道家诗篇。英国的韦尔斯（H.G.Wells）也说过中国人灵魂中有儒、道、土匪三种成分，但不及林语堂说得那么透辟。

《生活的艺术》可以说是《吾国与吾民》的一个续编，前者包罗万象，后者则深入人生理想和生活中的闲情逸趣。我觉得《生活的艺术》更能表现林语堂自己关于中国文化的取向。他在中国所提倡的晚明和清代文人的生活情调在这本书中得到一次较有系统的汇集和整理。这里不可能也无必要介绍这两部畅销书的内容。但是我们不妨指出作者的思想倾向。他在《生活的艺术》中译介16世纪屠隆的《冥寥子游》时，曾有一条小注说：屠隆和同时代的徐文长、袁中郎、李卓吾等作家，一向都没有得到中国正统的批评家的充分承认。这条注可以说明他虽不反传统，却反正统。就这一点而言，他的倾向大致和胡适、周作人等相同，而和鲁迅的激烈反传统有别。“五四”以后，中国新文化阵营中有反正统和反传统两大流派，我们不能不

加分辨。

林语堂根本不承认"正统"的观念，他不喜欢宋明理学便出于反正统的心理。但是他对理学家也并非一笔抹杀，所以依然能欣赏程明道"云淡风轻近午天"的诗和程伊川读《论语》那种手舞足蹈的境界。总之，对于儒家，林语堂仅取其合乎"情理"的一面，而排斥其不近"情理"的部分。所以他特别用英文reasonableness 来译"情理"两个字。这也恰好是周作人的看法，周氏认为"中国有顶好的事情，便是讲情理，其极坏的地方便是不讲情理"。林语堂不承认"正统"，即因其不合情理。30年代初国民党正热衷于"统一思想"，这是要建立新的"正统"。林语堂反正统的心理大概渊源于此。他终其生都是一个自由主义者、个人主义者，因此他向西方读者介绍中国文化也偏重在个人自由的一面。

无论我们是否同意他的中国文化观，我们都不能不承认林语堂在英文著作中所讲的正是他一贯相信的东西。他的态度是很认真、很恳切的，虽然他的笔调有时不免出之以嬉笑怒骂。中国有不少卫道之士，常常信口开河，说林语堂的英文作品都是为了迎合美国读者的口味而特别设计的。我敢断言，这是不实的诬词。林语堂虽以英文写作见知于世，但他却是极少数不媚外、也不为西方文化所震慑的中国作家之一。他在《吾国与吾民》中，开宗明义便对西方的"中国通"（Old China Hand）痛加鞭挞。在《生活的艺术》中，他也反复表示不肯奉西方的观点、理论为无上律令。但他的著作之所以能为西方读者所接受、所欣赏，则是由于他对西方的文学、艺术以至日常生活都具有丰富的知识。无论是介绍一个中国的人物或观念，他都往往能左右取譬，使西方读者就其所已知而推至其所不

知。一个最有代表性的例子是他在《苏东坡传》中介绍东坡的性格和成就时，竟一连串引了五六个英、法的文学家和画家作为说明。懂得西方但又不随西方的调子起舞，这是林语堂在西方传播中国文化获得成功的一个最重要的条件。

一九九四年

一二八

闻一多

40年代初以来，思想的激进化可以用闻一多一个人的思想转变来加以说明。闻一多在"五四"时代倾向于文学上的浪漫主义，他反对胡适一派关于诗的见解。他对中国传统文化和文学是相当向往的。在政治思想上，他是一个国家主义者，其实便是民族主义者的别称。浪漫主义不免要美化过去，他也是如此。所以他在美国念书时，写了一篇很长的英文诗，歌颂中国各种历史文物的成就。他回国以后，跟青年党结合在一起，讲民族主义，讲中国的文化。他研究的是《诗经》、《楚辞》、《易经》之类。他在读书时，我相信他一方面是吸收了西方为知识而知识的严肃态度，另一方面，他也在中国传统文化里寻找现代的根源。所以他常常用神话，或用新的学说，像佛洛依德的理论来解释《诗经》。这都是想从传统中发掘现代文化的涵义。

但是，到抗战末期，他却有了一百八十度的转变。这时他研究文化不是为了爱护中国文化，而是觉得里面有无数的坏东西。他宣称他深入古典是为了和革命的人里应外合。他认为中国旧书中没有一点儿是值得保留的东西，所以他在一些

文章中，激烈地把儒家、道家和土匪放在一起！总而言之，他主张只有在完全摧毁了中国旧东西之后，才能够有新生。

此外，他又是一个典型的"五四"产儿，而且是五四运动的参加者，所以他最初很尊重西方启蒙运动中所强调的基本价值，如自由、知识、个性之类。这更是他早期主要生命的一部分。可是，在思想左倾以后，他也否定了这一切。他认为美国的教育，害了他一辈子！他今天才能觉悟到他早年批评鲁迅是错了。闻一多的故事有象征的意义：中国思想历程变化之快，在一个人身上全显出来了。闻一多死时不过四十八岁，他从美国留学回来时不过二十多岁。在短短二十年之内，一个人的变化突然到这种地步，可见中国思想激化之快！

一九八八年

一二九

郭沫若的古史研究

郭沫若最早是以《女神》诗集蜚声于中国文坛的。对于新诗，我完全没有评论的资格。但是看到我所喜欢的《死水》诗人闻一多对《女神》的高度礼赞（见《女神之时代精神》和《女神之地方色彩》两文），我深信郭沫若在新诗上的造诣必是非常卓越的。我也读过他的自传和杂文，对他的汪洋恣肆的文体更有深刻印象，不过我在这里要谈的并不是新诗人郭沫若，而是古史研究者郭沫若，虽然这两者之间是密切相关的。

郭沫若在1930年发表了那部著名的《中国古代社会研究》的论文集，其中《卜辞中的古代社会》一文最受时人重视。

这篇文字一方面运用了卜辞史料，一方面又参考了早期人类学（摩尔根《古代社会》）的观念，在当时确使治中国古史者为之耳目一新。但这篇论文的基本根据则取之于王国维的《殷周制度论》。王氏是以卜辞治商史而创获最多的人；这篇震撼一时的论文则融会新旧史料，提出了一个系统性的历史观察。他认定殷、周之际，表面上只是一家一姓的兴亡，而实质上则是"旧制度废而新制度兴；旧文化废而新文化兴"。所谓"新制度"主要即指出由嫡庶之分而衍生的宗法、封建等礼制；由男女之别而衍生的"男子称氏，女子称姓"和同姓不婚等礼制。在后一项中，他特别引卜辞以证商人祭法是"先王、先公、先妣皆有专祭"。这里王氏虽未用"母系社会"的概念，但其涵义已呼之欲出。郭沫若便从这里引出了商代是"母系中心的氏族社会"的理论。根据马克思主义的历史观，王国维所谓"殷周之际"的"大变革"在郭沫若便顺理成章地解释为从原始共产社会进入奴隶制时代了。

稍知学问甘苦的人大概都可以看出，郭沫若写这篇文字时，在古代研究上还谈不到有什么深厚的功力。他是凭着他的聪明，以四两拨千斤的巧劲，把王国维的创获挪为己用。换句话说，他是借王国维的功力为自己的功力。《中国古代社会研究》一书当时颇有开风气之功，但无论是整体的论断、史料的根据或局部的考证都存在着许多问题。所以后来他自己也承认"实在是太草率、太性急了"（见《十批判书》中《古代研究的自我批判》章）。而且王国维写《殷周制度论》时，安阳考古发掘尚未开始，故王氏所强调的殷、周之际的种种变革后来已因大批新卜辞的出现而有点站不住了（可看胡厚宣《甲骨学商史论丛》和陈梦家《卜辞综述》最后一章的第一节）。尤其应当指出

的是王氏写《殷周制度论》,是"于考据之中寓经世之意",即对于民国初年社会现实的改造有所主张。这一点是我近来读到他在1917年9月13日给罗振玉的信才知道的(见《王国维全集·书信》,中华书局,1984)。这样看来,王氏最初论旨已颇涉主观,郭沫若在这个基础上加以推衍,并寓以另一种"经世之意",自不免失之更远了。

但是郭沫若在《中国古代社会研究》撰写的前后确已开始全力投入甲骨和金文的研究工作。几年的努力使他在这两方面都取得了引人注目的成绩。他虽然没有正式受过清代"小学"的专门训练,但由自修得来的古文字学知识,根据杨树达的估计,这"固非一般浅学后生所能及"(《积微翁回忆录》,上海古籍出版社,1986,页367)。郭沫若以新诗人一变而为甲骨、金文的专家,大家都说他聪明绝顶。他的聪明自是不在话下,其实他以殷契周金治史正得力于他是诗人。甲骨、金文在门外汉看来好像是一个字一个字地辨识出来的,非日积月累不能为功。事实上治此学的人在具备了关于古史和古文字学的基础知识之后,最重要的是要有丰富的想象力,把初看毫不相关的东西联系起来,从而展示出全新的意义。所以在这一方面有特殊成绩的现代学人都有很高远的想象力,而且从他们的成学过程看,其发展往往是飞跃式的。如王国维1912年东渡日本后才开始读《说文》、治清代小学书,并研究三礼注疏,但四、五年间便已大成。《殷卜辞中所见先王先公考》、《殷周制度论》等都成于1917年。陈梦家发现他早期在罗振玉《殷虚书契考释》上所作的笺注还有不少"悬空设想而不甚确凿的推测"(陈氏《殷虚卜辞综述》第二章)。其实这便是王氏的想象力在开始驰骋的表现。王氏治卜辞主要是为了连系各种文献以

考古史，不仅在一字一句之间，因此想象力更为重要，由他释出的新字不过十几个，然而都是考古史上的最关键的字，如"王亥"的发现即是一例。郭沫若研究卜辞基本上追随着王国维的道路，又有王氏的典范在前，更易着力，因此他也能在几年之内达到飞跃的阶段。行内的人大致都承认：郭沫若在甲骨和金文上的功力决不足和王国维相比，更没有后者在经史上的深厚造诣，然而他谈言微中，往往有之，其才智诚有过人之处。其实如果我们认识到诗人的想象力在古史研究上的无比重要性，那么对于郭沫若在这一方面的成就便不会特别感到惊异了。史学和想象力之间的关系现在越来越受到史学界的注意。1980 年牛津大学史学教授 H.R.Trevor－Roper 作退休演讲，便以"史学与想象力"(History and Imagination, Clarendon Press: Oxford, 1980)为题，指出没有想象力的人是不配治史的。他是研究欧洲近代史的人，尚如此立说，古代史的空白点更多，那便更需要高远的想象力来填补了。郭沫若擅于想象，而时有妙解，我不妨举一个人人都能理解的例子为证。1917 年王国维曾跋在保定发现的"商三句兵"，此三器分别铭祖、父、兄三世，每器上有好几个名字，都是直书而并列的，但第三器父与祖同列。其人皆以日为名，如"祖日丁、祖日乙"、"父日癸、父日辛"、"兄日戊、兄日壬"之类，王氏断定为殷制。郭沫若受此铭的启示，竟联想到《大学》所引"汤之盘铭"上去。他在《燕京学报》上发表了一篇短文(《汤盘孔鼎之扬榷》)，说"苟日新、日日新、又日新"的原文当是"兄日辛、祖日辛、父日辛"。或又因兄、祖、父三名并列于一器，而上端稍有泐损，《大学》的作者遂误读"兄"为"苟"、"祖"为"日"、"父"为"又"，把原铭改造成一句道德的训诫。当时吴其昌读此文，大为佩

服，以郭释殆不可易。其实这只是一个永远不能证实、也无从否证的猜测，但是他从想象力而生的巧思也由此可见其一斑(此文后收入《金文丛考》)。说到这里，我要特别指出一个有趣的现象，即现代以甲骨、金文治古史而卓然有成者颇不乏诗人出身。王国维不但在三十五岁以前专门研究哲学和文学，而且在古典诗词方面也有过人的造诣。他在现代可以说是第一流的古典诗人。继郭沫若之后，闻一多和《新月》诗人陈梦家也是从新诗人一变而为甲骨、金文的研究者的。这个现象决不是偶然的巧合，诗的想象和史的想象之间似乎存在着一道互通往来的桥梁。

一九九二年

一三〇

郭沫若与董作宾

甲骨和金文的研究本属于高度专门性、技术性的学问，自清末以来早已形成了一种比较客观的传统，研究者的成绩照理说应该是相当确实的。例如甲骨研究的“四堂”(罗雪堂、王观堂、董彦堂、郭鼎堂)便是学术界所公认的。郭沫若研究卜辞自开始到抗战时期，曾一再推崇董作宾(彦堂)在断代方面的“辉煌功绩”。尤其是在他编《卜辞通纂》的期间，董作宾曾提供他安阳新出土的卜辞拓本。但1950年2月，他写《十批判书·改版书后》，仅仅因为董作宾不同意他的殷代是奴隶社会说，便直斥董氏“假充内行”、“无知”了。1953年9月23日杨树达在日记中写道：

郭沫若来书……云董某妄人，其说未可尽信。记《卜辞通纂》曾言读董《断代研究例》，拍案叫绝，今乃斥为妄人，鼎堂真妙人哉！(《积微翁回忆录》，页 373)

杨氏这里用了"妙人"两字，真令人回味无穷。

胡适对于学术的态度恰好和郭沫若形成了有趣的对照。胡氏对于郭沫若其人自然毫无好感。抗战以后，他们两人在政治上已完全处在敌对的立场上。1947 年 2 月 22 日胡适给王雪艇的信上说："听说郭沫若要办七个副刊来打胡适。"(胡颂平《胡适之先生年谱长编初稿》，第六册，页 1960)但同年 5 月 22 日，胡适为中央研究院第一次院士选举"人文组"拟提名单，在"考古及艺术史"项下写了下列四个名字：

董作宾，郭沫若，李济，梁思成。(《胡适的日记》，手稿本，台北，远流出版公司，第十五册)

这四个人都在 1948 年 3 月 27 日当选了。胡适亲笔提名郭沫若为第一届人文组考古门的院士候选人，这件事是我以前完全不知道的。可见胡适仍然承认郭沫若在甲骨、金文研究上的客观成就。

一九九二年

补注：董作宾在 1948 年 2 月 2 日从芝加哥写信给胡适说："春间中研院选院士，您必出席。关于考古学方面，希望您选(梁)思永或(郭)沫若，我愿放弃，因为思永是病中，应给他

一点安慰：沫若是院外人，以昭大公，这是早想托您的。"（耿云志主编《胡适遗稿及秘藏书信》，黄山书社，1994，第三十七册，页699）此函至少说明1949年以前的中国学术界仍有独立于政治以外的客观标准。

—三—

齐思和评《十批判书》

郭沫若古史研究的最后结晶是《十批判书》和《青铜时代》，但前者更为重要，因为那是一部有计划、有系统的著作。出版以来，《十批判书》所引起的注意也远在《青铜时代》之上。

那么《十批判书》在学术上的价值究竟如何？我们能不能撇开一切成见对它作一个比较客观的评估呢？先后浏览所及，我认为齐思和在《燕京学报》第三十期（1946年6月24日出版）所写的一篇简短书评是最值得特别向读者介绍的。现在让我把它的要旨摘录于下：

> 郭氏为当代大文学家……近十余年来更由文学而究心古代文字，由文字而研究古代社会制度，近更由制度而推究古代思想，亦多所创获，有盛名于当世。然郭氏本为天才文人，其治文字学与史学，亦颇表现文学家之色彩。故其所论，创获固多，偏宕处亦不少，盖其天才超迈，想象力如天马行空，绝非真理与逻辑之所能控制也。如此书置自我批判于孔子批判之前，且以自我批判起，以自我介绍终，无不表现文人自夸心理也。
>
> 此书既专为研究古代思想而作，若以哲学眼光观之，

则远不如冯友兰《中国哲学史》创获之丰，思想之密。……吾人阅毕郭氏之书，颇难得新见，而郭氏之所矜为新见者，如以孔子为乱党，亦多非哲学问题。且多有已经前人驳辨，而郭氏仍据以为事实者（如佛肸招孔子事）。故是书于先秦诸子之考证，远不及钱穆《先秦诸子系年》之精；论思想则更不及冯友兰氏之细，二氏书之价值，世已有定评，而郭氏对之皆甚轻蔑，亦足见郭氏个性之强与文人气味之重矣。

齐思和是战国史专家，早年在哈佛大学攻欧洲中古史与美国史。他既不追随胡适、傅斯年的史料考证学派，也不曾参加顾颉刚的疑古辨伪，更不是中国文化本位论者。当然他也不相信马克思派的唯物史观。他只是一个受过现代学术训练的史学家。更重要的是他和任何政治党派都无关系。所以他写这篇书评虽不能说完全没有成见，但至少对郭沫若不存在着个人好恶的问题。他断定《十批判书》在思想上缺乏冯著《哲学史》的深度，在考证上不及钱著《诸子系年》的精到，是相当公允的。

一九九二年

一三二

陈寅恪学术成就的四大支柱

陈寅恪先生（1890——1969）是本世纪中国最重要的史学家之一，这是五六十年来学术界所公认的。自从他 1925 年应

聘为清华国学研究院导师以来，他的天才和博学便不断地在学术界传播了开来，使他早在中年时代已成为一个传奇性的人物。陈先生一生从来不写通论性的文字(《与刘叔雅教授论国文试题书》和《冯友兰中国哲学史审查报告》不能算是正式论文)，所以他可以说完全没有俗世的声名，不像梁启超、胡适、冯友兰、郭沫若那样在中国变成了几乎是家喻户晓的姓名。他自始至终只是一位道地的学院型人物。但是在中国学术界中，王国维以后便很少有人像陈先生那样受到人们普遍的崇敬和仰慕了。具体地说，我个人认为陈先生的"学术权威"是建立在四大支柱之上：第一是精通多种古典语文如希腊、拉丁、梵文、巴利以及其他中亚和中国边疆文字。元史及西北地理的研究自钱大昕以来即受学者注意，19 世纪以后更成为显学。但早期中国专家并不通中亚及边疆文字，不能阅读原始资料。陈先生是唯一能通解与此有关的一切文字的人(包括蒙文、藏文、满文、波斯文及土耳其文等)。他回国后立即受到老辈与同辈学者的一致推重，自是顺理成章的事。他特别精研梵文、巴利文和藏文则是为治唐史与佛教史作准备(见《与妹书》)，这更不是一般中国传统史学家所能望其项背的了。

第二根支柱则是他对西方古典文化的亲切了解。他在 1909 年至 1925 年期间，先后留学法国、德国、美国达十年以上，除了专治东方古文字以外，他也旁及希腊、拉丁文与英、德、法各国的语文与学术。五四运动时期是中国知识界最崇拜西方的时代，但是兼通西方古典与近代语文的人却寥寥无几。陈先生则能直接阅读希腊、拉丁文的原典，如荷马史诗、柏拉图与亚里斯多德的哲学、西色罗的经典作品、奥古斯丁的《上帝之都》等。在近代文学、学术方面，他对英、德、法三国的传统

也都有亲切的认识。但他并不是一个泛滥无归的人，他的重点始终是放在广义的文化史方面，姑举一二例来加以说明。陈先生在《大乘义章书后》一文中说：

> 《宗镜录》最晚出，亦最繁博。然永明之世，支那佛教已渐衰落，故其书虽平正笃实，罕有伦比，而精采微逊，雄盛之气，更远不逮远基之作。亦犹耶教圣奥古斯丁（St. Augustine）与巴士卡儿（Pascal），其钦圣之情，固无差异，而欣戚之感，则迥不相侔也。

这短短一句话便充分地显示出他对宗教思想与宗教情感的历史变迁具有深刻的体会。而且也只有熟读了奥古斯丁的《上帝之都》、《忏悔录》和巴士卡儿的《思维录》的人才能得出这样精确的论断。他在读《高僧传》的笔记中有云：

> 间接传播文化，有利亦有害：利者，如植物移植，因易环境之故，转可发挥其特性而为本土所不能者，如基督教移植欧洲，与希腊哲学接触，而成欧洲中世纪之神学、哲学及文艺是也；其害，则展转间接，致失原来精意，如吾国自日本美国贩运文化中之不良部分，皆其近例。然其所以致此不良之果者，皆在不能直接研究其文化本原。（蒋天枢《陈寅恪先生编年事辑》页83所引）

陈先生精治梵文和佛教史，显然便有这一西方文化史的背景在胸中；他研究中国中世史特别注重民族与文化的问题也是从西方中古史方面获得了启发。陈先生对西方文化不但

察识入微，而且直探本原，这就使得当时一般浮慕西方的学者对他也不能不肃然起敬。

第三，陈先生所掌握到的与史学有关的辅助学科远比同时一般的史学家为丰富。自天文、历法、语言、音韵以至医学、本草，他都具有一定程度的专业知识。董作宾著《殷历谱》在天文历法方面曾得到他的启示和指示（见董氏该书自序及陈先生《与董彦堂论年历谱书》），又如汤用彤研究《太平经》也要向他请教有关天文历数的问题（见汤氏致陈函，收入《编年事辑》民国二十四年条）。此外，他运用音韵语言学的知识而写出《四声三问》、《东晋南朝之吴语》及《从史实论切韵》等名篇，又运用中国医学知识而写《胡臭与狐臭》之文则更是大家所知道的。这一类专门知识在他的文史之学的著作中触处皆是，不必一一列举了。

第四，陈先生最使学术界心折的自然还是他在中国文献资料的掌握方面所达到的惊人的广度和高度。"博闻强记"本是传统学人所共同向往的一种学问的境界，虽然它不算是最高的境界。但是陈先生的渊博则已超出传统的格局之外，他是以"问题"为中心的现代史学研究者，不是徒以记诵炫耀于人的传统读书人。他的"博闻强记"基本上是为他所研究的历史问题服务的。他之所以特别获得侪辈的敬重正是因为他能常在重大的史学问题上为专门研究者提供关键性的文献证据。例如胡适曾考出陶弘景《真诰》有窃取《四十二章经》之处，并自喜为发千余年未发之覆。但陈先生当时即托傅斯年转告胡氏，这一窃案早已为朱子侦破，《朱子语类》已先著其说了（见胡适《陶弘景的真诰考后记》）。又如傅斯年与朱希祖辩论明成祖的生母问题，陈先生也为他增添了《明诗综》、《陶庵梦忆》、

《枣林杂俎》等书中的证据(见傅斯年《明成祖生母记疑》)。可见陈先生虽以魏晋南北朝隋唐史专家著称,而宋明以下的重要典籍,他实亦无不遍窥。至其记忆力之惊人更于此可见一斑。傅斯年说陈先生"在汉学上的素养不下钱晓徵",决非溢美之词(见傅斯年《史学方法导论》之《史料论略》章)。

一九八三年

一三三

陈寅恪与儒家传统

据俞大维说,陈寅恪早年对十三经大部分能背诵。他特别重视《礼记》中的精粹篇章,如《大学》、《中庸》、《礼运》、《坊记》等;他认为这些作品置之世界著作之林也属最上乘,所以应该是中国知识人都能熟读成诵的(见《怀念陈寅恪先生》)。以俞大维对陈寅恪的关系而言,这番话决无半分夸张。他的文字中流露出他可不假思索,随时随地举儒家格言,与自己的生活经验相印证。试看下面这一段《记梦》中的话:

> 《小戴记·曲礼》曰:"医不三世,不服其药。"先曾祖至先君,实为三世。然则寅恪不敢以中医治人病,岂不异哉? 孟子曰:"君子之泽,五世而斩。"长女流求,虽业医,但所学者为西医。是孟子之言信矣。(《寒柳堂集》,页168)

这决不是一段所谓"掉书袋"。《记梦》是他晚年"失明膑

足"以后的口述之作，由助手整理成文。可见这些儒家经典在他胸中已熟极而流，故能张口即出。但这不仅是背诵而已，儒家若干中心价值实早已和他的精神生命融为一体。这是朱熹所说的"沦肌浃髓"、"切己体验"，较之现代社会学家所谓"内化"更为深切而允洽。

早年特殊的儒家教育决定了陈寅恪的价值取向；他一生立身处世的基本规范和精神动力都渊源于此。但价值的规范与动力决不可和价值的经验内容混为一谈。陈寅恪的价值规范与动力诚然是由儒家传统提供的，然而他没有，而且也不可能原封不动地接受传统儒家价值的经验内容。在《王观堂先生挽词序》中，他曾用《白虎通》的"三纲六纪"来界说"中国文化"；但同时却又下一转语曰："其意义为抽象理想最高之境，犹希腊柏拉图所谓 Idea 者。"这一转语立刻便显示出他心中的"纲纪"已非儒家相传之旧物，而是通过柏拉图的 Idea 化成超越时空的抽象理境了。我们都知道，陈寅恪早年曾习古希腊文，读过原本哲学、史诗、戏剧等。1919 年他在美国哈佛大学习梵文时，曾对西方古典文化和中国传统文化的异同优劣，作过下面的对比。据《吴宓日记》是年 12 月 14 日条所载，他说：

> 中国之哲学美术，远不如希腊。不特科学为逊泰西也。但中国古人，素擅长政治及实践伦理学，与罗马人最相似。其言道德，唯重实用，不究虚理。其长处短处均在此。长处即修齐治平之旨；短处即实事之利害得失，观察过明，而乏精深远大之思。……而救国经世，尤必以精神之学问（谓形而上之学）为根基。乃吾国留学生不知研究，且鄙弃之。不自伤其愚陋，皆由偏重实用积习未改之

故。此后若中国之实业发达，生计优裕，财源浚辟，则中国人经商营业之长技，可得其用。而中国人当可为世界之富商。然若冀中国人以学问美术等之造诣胜人，则决难必也。(引自吴学昭《吴宓与陈寅恪》，页9—10)

陈寅恪下笔为文，一向严谨，从不肯放言高论，经虚涉旷。这是朋友间的闲谈，由吴宓记录了下来，才能保留到今天。吴宓当时在《日记》中特别注明，此段"尽录陈君之语意"，故大体可信。我引此段是因它恰好为我们了解《王观堂先生挽词序》提供了背景的材料。"纲纪"既为抽象的理境，则其经验的内容自必随时代而变动。关于这一点，他在序中已言之甚显，所以我们决不能误解他是在维护谭嗣同所极力摧破的"三纲"旧说。恰恰相反，在摧破旧三纲方面，他和谭嗣同并无分歧。他在《论再生缘》中表彰才女陈端生，有以下的特笔：

端生心中于吾国当日奉为金科玉律之君父夫三纲，皆欲借此等描写以摧破之也。端生此等自由及自尊即独立之思想，在当日及其后百余年间，俱是惊世骇俗，自为一般人所非议。……抱如是之理想，生若彼之时代，其遭逢困厄，声名湮没，又何足异哉！又何足异哉！(《寒柳堂集》，页59—60)

在《柳如是别传》中，他对男女平等的观念则有更激烈的表示。他引徐树丕《识小录》"再记钱事"条：

柳姬者与郑生奸，其子杀之。钱与子书云："柳非郑不

活，杀郑是杀柳也。父非柳不活，杀柳是杀父也。汝此举是杀父耳。”

又引林时对《荷牐丛谈》云：

当谦益往北，柳氏与人通奸，子愤之，鸣官究惩。及归，怒骂其子，不容相见。谓国破家亡，士大夫尚不能全节，乃以不能守身责一女子耶？此言可谓平恕。

最值得重视的是陈氏对钱谦益在这件事上的评论。他说：

依活埋道人（按：即徐树丕）所引，则深合希腊之逻辑。蒙叟精于内典，必通佛教因明之学，但于此不立圣言量，尤堪钦服。依明州野史茧翁（按：即林时对）所述，则一扫南宋以来贞节仅限于妇女一方面之谬说。自刘宋山阴公主后（按：指山阴公主欲广置面首事），无此合情合理之论。林氏乃极诋牧斋之人，然独许蒙叟此言为平恕，亦可见钱氏之论，实犁然有当于人心也。

初看这一番议论，似乎比陈独秀、胡适还要激进。但是他在写《别传》的同时，却仍然毫不迟疑地推重孔子的儒道。吴宓《日记》1961 年 8 月 30 日记陈寅恪的思想状态说：

然寅恪兄之思想及主张，毫未改变，即仍遵守昔年“中学为体，西学为用”之说（中国文化本位论），……但在我辈个人如寅恪者，则仍确信中国孔子儒道之正大，

有裨于全世界，而佛教亦纯正。我辈本此信仰，故虽危行言殆，但屹立不动，决不从时俗为转移……云云。（引自《吴宓与陈寅恪》，页 143）

第二天早上《日记》又记陈氏自述，有云：

安居自守，乐其所乐，不降志，不辱身。（同上，页 144）

这更刻画出一个典型儒者的风范。《吴宓日记》以上两段都是节引之文，其所省略的文字恐多忌讳，以致我们仍未能窥其全豹，这是很可惜的。

如果说吴宓的记述是第二手史料，未可全信，那么让我们再引他自己的话以证实他对儒家的认同。1964 年 6 月，在《柳如是别传》刚刚完稿以后，以前清华研究院的学生蒋天枢从上海来广州拜访他。在蒋天枢临别之前，他不但将生平所有著作诗文都郑重托付给了这位唯一可信任的弟子，而且还写了一篇序和三首诗以道其学术托命之意。这一序三诗都写得沉痛之至，他的儒家情操也因此表露无遗。《赠蒋秉南序》的后半段说：

默念平生固未尝侮食自矜，曲学阿世，似可告慰友朋。至若追踪昔贤，幽居疏属之南，汾水之曲，守先哲之遗范，托末契于后生者，则有如方丈蓬莱，渺不可即，徒寄之梦寐，存乎遐想而已。呜呼！此岂寅恪少时所自待及异日他人所望于寅恪者哉？虽然，欧阳永叔少学韩昌黎之文，晚撰五代史记，作义儿冯道诸传，贬斥势利，尊

崇气节，遂一匡五代之浇漓，返之淳正。故天水一朝之文化，竟为我民族遗留之瑰宝。孰谓空文于治道学术无裨益耶？蒋子秉南远来问疾，聊师古人朋友赠言之意，草此奉贻，庶可共相策勉云尔。（《寒柳堂集》，页163）

文中“曲学阿世”是从辕固生斥公孙弘以来，儒家历世相传，引为大戒，可不必说。但“侮食自矜”一语则尚有曲折，宜略加解释。此语取自钱谦益《西湖杂感序》中之“侮食相矜，左言若性”。陈寅恪在《柳如是别传》中曾释之曰：

牧斋用此典以骂当日降清之老汉奸辈，虽己身亦不免在其中，然尚肯明白言之，是天良犹存，殊可哀矣。

所以他特借用此语于《赠蒋秉南序》中。此《序》以王通、欧阳修自期，“贬斥势利，尊崇气节”，不但处处可以证实吴宓的观察，而且更可与以后所撰《记梦》中述其先德的“气节文章”相呼应。所以此《序》最集中地表现了他的行为规范和精神活动确是从儒家传统中潜移默化而来。

一九九六年

一三四

陈寅恪追求的正面价值

陈寅恪一生追求的正面价值究竟是什么？我想最直截简单的办法是借用他在1929年所撰《王观堂先生纪念碑铭》中

的几句话，作为讨论的出发点。其词曰：

> 士之读书治学，盖将以脱心志于俗谛之桎梏，真理因得以发扬。思想而不自由，毋宁死耳。斯古今仁圣所同殉之精义，夫岂庸鄙之敢望。先生以一死见其独立自由之意志，非所论于一人之恩怨，一姓之兴亡。呜呼！树兹石于讲舍，系哀思而不忘。表哲人之奇节，诉真宰之茫茫。来世不可知者也，先生之著述，或有时而不章。先生之学说，或有时而可商。唯此独立之精神，自由之思想，历千万祀，与天壤而同久，共三光而永光。(《金明馆丛稿二编》，页 218)

这篇铭词和《王观堂先生挽词序》先后呼应，同在强调儒家的中心价值具有超越时空的"精义"。根据这一解释，我们对于儒家价值的理解，便不应胶着在具体的经验内容上面。以"读书治学"之"士"而言，他们献身于真理的具体方式虽然因历史条件的限制而千变万化，各有不同，但却又殊途同归，体现了一种永恒而普遍的精神价值——他特别称之为"独立之精神，自由之思想"。

读者自不难察觉，由于他的西方学术的深厚修养，陈寅恪在这里已用西方为参照系统而对中国"士"的传统进行了现代的转化。文中"不自由，毋宁死"六个字显然是"Give me liberty or give me death"的译文。这是 18 世纪美国革命时期 Patrick Henry 的名言，似乎早在清末便已译成此六字(译者尚待考)。不但如此，他把"士"所应当体现的价值概括成"独立之精神，自由之思想"二语，更是画龙点睛之笔。这说明他在学

术、宗教、思想、文化等方面毫不犹豫地采取了自由、开放、多元的立场，并坚决反对任何方式的"定于一尊"。从这一方面说，他和"五四"新文化运动在出发点上是一致的，即主张兼容并包。他这一近于自由主义的(liberal)立场，当然曾受到西方文化的启发，但却又不能完全看作是舶来品。他认为中国的文化传统从来便包孕着一种比较宽容的精神。前引他在1919年12月14日和吴宓的长谈中，便有下面这一段话：

> 然唯中国人之重实用也，故不拘泥于宗教之末节，而遵守"攻乎异端，斯害也已"之训，任儒、佛(佛且别为诸多宗派，不可殚数)、回、蒙、藏诸教之并行，而大度宽容(tolerance)，不加束缚，不事排挤，故从无有如欧洲以宗教牵入政治。千余年来，虐杀教徒，残毒倾挤，甚至血战百年不息，涂炭生灵。至于今日，各教各派，仍互相仇视，几欲尽铲除异己者而后快。此与中国人之素习适反。(《吴宓日记》，引自《吴宓与陈寅恪》，页12)

文中引"攻乎异端，斯害也已"一语出于《论语》；此语自来有种种不同的解释，今不具论。从上下文看，陈寅恪显然将此语理解为"攻乎异端"是有害之事。今天许多人都不免把陈寅恪看作是一个"文化保守主义者"，但看上引文字，可知这种简单化的"标签"(label)决不可轻信。说他"保守"，只有在下面这个具体的意义上才能成立：他绝不同意"五四"主流把一切罪恶都归之于中国文化传统，必欲彻底铲除之而后快。相反的，他认为中国文化自有其独立而不可磨灭的价值，是几千年来自然而然地发展出来的，因而与中国人的生活方式相适应。

在西方文化入侵以后，中国文化已发生重大的变化，而且也不得不继续在变中求生存与新的发展。但是无论如何变，中国文化的主体终不会完全抛弃。如果抛弃了这个主体，则民族与国家都将失去其独立与尊严，而"变"也毫无意义了。正是基于这种认识，他才在30年代初写了下面这一段广为人知的话：

窃疑中国自今日以后，即使能忠实输入北美或东欧之思想，其结局当亦等于玄奘唯识之学，在吾国思想史上，既不能居最高之地位，且亦终归于歇绝者。其真融于思想上自成系统，有所创获者，必须一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位。此二种相反而适相成之态度，乃道教之真精神，新儒家之旧途径，而二千年吾民族与他民族思想接触史之所昭示者也。(《冯友兰中国哲学史下册审查报告》，《金明馆丛稿二编》，页252)

这里必须指出，文中"北美与东欧之思想"一语不是泛说，而特有所指；前者是杜威的实验主义，后者则是马克思主义。"五四"以来，这是在中国知识界最为流行的两派西方思想。陈寅恪为了避免引起争议，故代之以地理名词，这是他的一贯风格。我们分析他的文化观，可得一明确的印象，即不承认一切文化都循一定的历史阶段而演进——此说起于社会进化论(Social Darwinism)，但有种种变相；他更不相信历史的发展有普遍的规律，可以适用于每一民族与社会。因此在他看来，每一文化都有其独特的个性；各文化之间有异同优劣可资比较，也可互相吸收改易，但不可能以彼易此。在这种理解之下，

他便不可能承认中西文化之异是因为中国比西方在所有方面都落后一个历史的阶段。他坚持中国人决不会为了吸收西方优点以更新自身之故而根本抛弃其文化主体，其基本的理据便在于此(这一问题所涉甚广，此处不能详加论证)。这一文化观在"五四"后的中国知识界是极不受欢迎的；关于这一点，他自己有很深的感受，故在很多篇文字中都流露出来。说得最明白是1945年《读吴其昌撰梁启超传书后》中的几句话。其言曰：

> 余少喜临川新法之新，而老同涑水迂叟之迂。盖验以人心之厚薄，民生之荣悴，则知五十年来，如车轮之逆转，似若合于所谓退化论之说者。是以论学论治，迥异时流，而迫于事势，噤不得发。(《寒柳堂集》，页150)

"五四"以后，思想主流受实证论与社会进化论的影响极深，反中国文化传统的潮流愈演愈烈，而陈寅恪却逆流而行，正如吴宓所说，他继续主张"中国文化本位论"并"仍确信中国孔子儒道之正大，有裨于全世界"。在这个意义上，他当然可以当"文化保守主义者"的称号而无愧。但这决不是单纯的主观态度的问题，其中更涉及客观认知的问题。他的文化观点之所以"迥异时流"，是因为他对中外历史的认识根本与"时流"不同。最近几十年来，由于史学和人文学术各方面的新发展，无论是实证论或社会进化论都已受到最严重的挑战。在冷战后的今天，陈寅恪的文化观反而和新一代的世界文化思潮越来越接近。这真是历史的讽刺。

以上略述陈寅恪关于中国传统和西方文化两方面的论

断，旨在说明他一生追求的正面价值，一方面在根源上本于儒家的精神，而另一方面又以西方的参照系统而呈现出现代的风貌。这正是他所说的"相反而适相成之态度"。在字面上，《王观堂先生纪念碑铭》所谓"独立之精神，自由之思想"，不但是现代的语言，而且是西方观念的译文。但一究其底蕴，则其背后的道德动力，基本上是由儒学传统所提供的。《赠蒋秉南序》所言"平生固未尝侮食自矜，曲学阿世"及"贬斥势利，尊崇气节"，恰恰是他本人一生实践了"独立之精神，自由之思想"以后的证词。《蒋序》中所用的则纯粹是传统儒家的语言。但这两种完全不同的语言所描述的却是同一精神状态："尊崇气节"与"未尝曲学阿世"便是"独立之精神、自由之思想"的具体表现。这是毫无可疑的。所以我认为早年的《王碑》(1929)和晚年的《蒋序》(1964)是两篇息息相关的文字，可以使我们了解他怎样调整传统的儒家价值，以通向现代的转化。但我必须指出，他并没有将这种转化当作一种普遍原则提出来；这只能看作是他个人怎样通过现代的方式，实践"读书治学之士"的传统"气节"的一种示范。

一九九六年

一三五

陈寅恪的终极关怀

陈寅恪先生的头脑中充满了顾亭林、王船山这些遗民典型，再加上他又出身于遗民的家庭；和王国维又有那样深的关系，他是把"出处"看得非常认真的。他在《王观堂先生挽词》中

曾讽刺梁启超:"旧是龙髯六品臣,后跻马厂元勋列。"他在《挽词》的序中论三纲时又说:

> 若以君臣之纲言之,君为李煜亦期之以刘秀,以朋友之纪言之,友为郦寄亦待之以鲍叔。

他当然深知现代中国社会的价值观念已因制度的剧烈变迁而呈混乱状态。但是他最痛恨的便是知识分子利用双重道德标准而左右逢源。他在《元白诗笺证稿》中说过一段非常沉痛的话。他说:

> 纵览史乘,凡士大夫阶级之转移升降,往往与道德标准及社会风习之变迁有关。当其新旧蜕嬗之间际,常呈一纷纭综错之情态,即新道德标准与旧道德标准,新社会风习与旧社会风习并存杂用,各是其是,而互非其非也。斯诚亦事实之无可如何者。虽然,值此道德标准社会风习纷乱变易之时,此转移升降之士大夫阶级之人,有贤不肖拙巧之分别,而其贤者拙者常感受苦痛,终于消灭而后已。其不肖者巧者则多享受欢乐,往往富贵荣显,身泰名遂。其故何也?由于善利用或不善利用此两种以上不同之标准及习俗以应付此环境而已。

这些话对于今天绝大多数的中国知识分子而言,也许已经毫无意义了。但是对于陈先生本人而言,这是他的宗教信仰,或者西方神学家所谓的"终极关怀"。我们对他这一套想法是否赞同是另一问题。不过我敢断言,如果对他的终极关怀缺

乏同情的了解(并不是同意),我们是绝对接触不到他的学术生命的;他的一切著作和诗文也都将在可解与不可解之间。六十多年来,中国浮慕他的人不胜其数,但是说来说去,无非是佩服他博闻强记、语言工具充足、见解新颖、观察力敏锐而深刻之类。这些当然都是令人为之神往的。但是仅仅浮慕他的才、学、识,而看不到贯注其间的整体精神,那便和艳羡某一人物拥有权势或财富仅有程度上的差别了。

一九八四年

一三六

在"进步"与"保守"的两极之间

陈寅恪先生1932年为冯友兰《中国哲学史》下卷写《审查报告》,曾自称"思想囿于咸丰、同治之世,议论近乎湘乡(曾国藩)、南皮(张之洞)之间"。这是很忠实的自我剖析。但是在"五四"以后,反传统的思潮弥漫于中国的时代,说这种话是需要高度的道德勇气的,至少也要像顾炎武所说的,必须"胸中磊磊,无阉然媚世之习"。尤甚值得称道的是陈先生在三十年后仍坚持原来的观点。据吴宓先生1961年8月30日的日记所载:

> 寅恪兄之思想及主张毫未改变,即仍遵守昔年"中学为体,西学为用"之说(中国文化本位论)。在我辈个人如寅恪者,决不从时俗为转移。(《陈寅恪先生编年事辑》页158引)

“中学为体，西学为用”正是张之洞所提出的著名口号。陈先生在虽经过“反右”和“厚古薄今”各种运动的冲击，却绝不肯“曲学阿世”，树新义以负如来。其学养之深厚与节操之坚定在同时代、同遭遇的学人之中更属少见了。陈先生在冯著哲学史《审查报告》中自谦他的思想是昧酸的旧酒，姑注于新瓶之底，以求读者一尝。不料三十年后冯友兰先生早已自毁其“新瓶”，不屑一顾，反而是陈先生的“旧酒”，时间愈久而愈显其清醇。

陈先生不是思想家，更从不标榜某家某派，但从他一生的言行来衡量，他可以说是近代极少数真正符合儒家标准的知识分子之一。当代许多自负得儒门正传的哲学家或思想家，在陈先生的榜样之下，是不免有些相形逊色的。所以陈先生虽然不是思想家，但他所表现的思想倾向在中国现代思想史上却仍具有一定的代表性。

研究20世纪中国思想史的人往往只注意所谓进步与保守两种极端的倾向；前者以西方为楷模，后者则坚持中国文化自具系统、不必也不可舍己从人。前一派的代表人物很多，自陈独秀、胡适、鲁迅、陈序经以下以至马克思主义者都属之。至于后一派，通常我们的注意力总是集中在专讲文化系统或哲学系统少数思想家的身上，如梁漱溟、熊十力、马一浮等人。但事实上，中国现代思想界并不能如此简单地一分为二。在所谓“进步”与“保守”的两极之间，还有一大批知识分子对中西文化问题不持笼统之见、极端之说。他们一方面承认西方文化确有胜于中国传统而为中国所必须吸收之处，但另一方面则认为中国文化自有其特性，外来思想也要经过改变然后始能适合中国环境而发生作用。但是由于他们不相信任何简单的公式可以解决文化问题，他们的基本立场与观点便无法由一两

句响亮的口号表达出来，因此也就不为一般读者所知。就我个人所知，如吴宓，萧公权、汤用彤、洪业诸先生都可以归在这一类知识分子之中，而陈先生更是其中比较突出的代表人物。其实不仅陈先生这一代人如此，比他早一辈的人物如严复或早半辈的王国维早已表现出这种谨严而分析的倾向。他们的共同信念大概可以用陈先生下面的话来表示，即"必须一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位"(引自为冯友兰《中国哲学史》下卷写的《审查报告》)。这种说法表面上看来似乎很接近"中学为体、西学为用"的"本位文化论"，但是只要我们略察陈先生和他同类学人对西方文化的修养之深厚，以及他们在治学方面所受西方训练的严格，我们便不会把他们和一般提倡"本位文化"的论客等量齐观了。另一方面，陈先生在学术观点上与注重抽象系统的思想家如梁漱溟先生等人截然异趣，也是十分明显的事实。

一九八三年

一三七

学习世界史

陈寅恪的治学范围虽广，但他的兴趣好像自始即偏向史学。无论如何，据文献记载，在三十岁前后他已决定选择史学为他的专业了。吴宓记 1919 年陈寅恪和他在美国哈佛大学初识的情况说：

> 陈君初到时，云："我今学习世界史。"遂先将英国剑

桥大学出版之 Cambridge Modern History 十余巨册全部购来，续购 Cambridge Ancient History 及 Cambridge Medieval History 共约十巨册，成一全套。

以上所记是根据当时日记，自属第一手资料。后面又加一条按语：

陈君后专治梵文及波斯文、阿拉伯文等，则购书只限于专门，少而精，不同以前之办法矣。(《吴宓自编年谱》，页 191)

这段事实是我们以前不知道的，但却相当重要，因为它说明陈氏曾经历了一个"学习世界史"的自觉阶段。对于我们了解他中年以后研究南北朝、隋、唐史的全面构想而言，这一点具有关键性的作用。例如他分析隋唐帝国所运用的若干基本概念如民族集团、宗教势力、社会阶级、地域背景、经济制度、皇位继承、语言变迁、武力消长、通婚状况之类，都流露出他对欧洲历史具有相当深度的认识。

但吴宓的记载也不尽正确。1919 年时，《剑桥近代史》十四卷已出齐(最早由 Lord Acton 于 1896 年任主编，未及完成而卒。最后一卷刊于 1912 年)，其余中古与古代部分则尚在编撰过程中。《剑桥中古史》八卷，由 J.B.Bury 策划，H.M.Gwafkin 主编。第一卷刊于 1911 年，第二卷刊于 1913 年，但第三卷 1922 年才出版，最后一卷则完成于 1936 年。《剑桥古代史》最初由 Bury 亲自主编，在他 1927 年逝世后，由别人续成。但全书十二卷，刊行年代是 1923 至 1939 年。依此推计，

陈寅恪在1919年只能购买《剑桥近代史》全套和《中古史》第一、第二两卷，决不可能收齐上古、中古"成一全套"。颇疑吴宓自编《年谱》时已混入后来在清华共事时期的追忆。若所测不误，则陈氏收集剑桥史系列在1919年以后仍未中断。

剑桥史系列今天已发展到史学的各个专业部门，如经济史、美国史、内陆亚洲史、中国史、日本史等，但风格仍然遵守最初的传统，即由各国专家分工合作。艾克顿(Acton)的原始构想在本世纪初确为西方史学界的一个最重要的创举。英语世界的欧洲史研究通过剑桥史的系列而大为提高。艾克顿当时执英国史学界的牛耳；他对于所谓"科学的史学"具有无比的信心。他之所以肯承担剑桥史计划的大任，主要是因为他认定这是实现史学理想的一个最难得的机缘。通过国际合作，他深信各门专家都可以运用严格的科学方法写出绝对客观的篇章，从而呈现出全史的真面貌。所以十四卷本的《剑桥近代史》出版以后，曾获得史学界的一致推重，认为是西方史学的一个最具权威性同时也是最新的总结。因此这部巨著不但在英国发生了无可比拟的影响，而且也为整个西方史学史开创了一个新纪元。续编上古和中古史的贝利(J.B.Bruy)也同具艾克顿的信念，他的名言——"历史是一种科学，一点不多也一点不少"——是尽人皆知的。总之，全部剑桥史在本世纪上半叶所一度享有的崇高声誉不是今天新一代史学家所能够想象的。

陈寅恪在1919年明白宣称他"学习世界史"，并系统地购买剑桥史，这一事实说明他已正式接触了西方史学的主流。他当时及稍后具体研究的科目虽集中在古典与中亚语言，但这些不过是治史的准备工作，其目的并不在语言学本身。他很早便接受了清代考证学的传统，认定治史必自文字训诂入手，因

此对西方"科学的史学"一派自然投契。但西方史学又有要求综合与汇通的一面，超出了考证个别史实的境界。我们必须着眼于这一面，才能认识到西方史学对他的影响所在。他回国以后虽然致力于专业研究，但对于西方史学的发展状况仍然继续留意。例如 1930 年 10 月中华文化基金会的编译委员会讨论史学名著的翻译问题，由胡适、陈寅恪和傅斯年共同商议。胡适提出的书目中包括古罗特(G. Grote)的希腊史，吉朋(Edward Gibbon)和蒙森(Theodor Mommsen)的罗马史，以及格林(J.R.Green)的英国史。但中古与近代和其他的国别史部分则尚无公认的经典名著，因此书目中也罗列了不少当时流通较广的通论作品。陈寅恪对这种薰莸相杂的办法颇不满意，他说:"前四人悬格过高，余人则降格到教科书了。"傅斯年则建议译《剑桥中古史》(按:当时尚未完卷)，这也许代表了他和陈寅恪的共同意见(《胡适的日记》[台北，远流，1990 年]，第十册，1930 年 10 月 19 日条)。从这番讨论中，我们可以看出陈氏对于世界史研究的现状大体上相当清楚的。前引吴宓《年谱》的按语说陈寅恪以后"购书只限于专门，少而精"，这句话也值得注意。据他自述，"1921 年离开美国，重赴德国，进柏林大学研究院，研究梵文及东方古文字学等"(引自蒋天枢《陈寅恪先生编年事辑》[上海古籍，1981]，页 46)。他重回柏林大学以后，治史已进入专业化的阶段。这时欧洲的东方学领先世界，在通过古东方语言研究东西文化与民族互相交通的历史这一方面，成绩卓著。他在史学上由通而专，因此转入东方学的领域，即他后来所说的"殊族之文，塞外之史"。

一九九七年

一三八

从东方学回到史学

我们大致可以说，从1923到1932年这十年之间，陈寅恪的史学重点在于充分利用他所掌握的语文工具进行两个方面的考证：第一是佛典译本及其对中国文化的影响；第二是唐以来中亚及西北外族与汉民族之交涉。关于这一阶段的情况，俞大维《怀念陈寅恪先生》一文有扼要的记述：

> 寅恪先生又常说，他研究中西一般关系，尤其是文化的交流、佛学的传播及中亚史地，他深受西洋学者的影响。……其他边疆及西域文字，寅恪先生在中国学人中是首屈一指的。除梵文外，他曾学过蒙文、藏文、满文、波斯文及土耳其文。……兹以元史为例，略作说明。……有关系的文字他都懂，工具完备；可惜他……既无安定的生活，又无足够的时间，未能完成他的心愿，留给我们一部他的《新蒙古史》，只仓促写成《唐代政治史述论稿》及《隋唐制度渊源略论稿》，在他看来不过是整个国史研究的一部分而已。

俞大维的话具有第一手史料的性质，其真实性是很高的。他的印象大概主要得自早年同学时期的谈论，故符合陈寅恪在第一阶段（即1923—1932年）的史学构想。

但从30年代初起，陈氏史学逐渐移向第二阶段，即开辟魏晋至隋唐的研究领域。1935年他撰《陈垣元西域人华化考

序》,说:

> 寅恪不敢观三代两汉之书,而喜谈中古以降民族文化之史。

这是第二阶段史学研究的重心所在,民族与文化的分野尤适于解释唐帝国统一和分裂的历史。故他在1936年读韩愈《送董邵南序》眉识(引于蒋天枢《编年事辑》页101)及1941年《唐代政治史述论稿》中,都特别标明此义。在第二阶段中他已放弃了写一部《新蒙古史》的"心愿"。俞大维以第一阶段的观念概括陈寅恪史学思想的全部,颇嫌不够准确。

关于从第一阶段转入第二阶段,陈寅恪有亲切的自述。1942年3月他在《朱延丰突厥通考序》中说:

> 寅恪平生治学,不甘逐队随人,而为牛后。年来自审所知,实限于禹域以内,故仅守老氏损之又损之义,捐弃故技。凡塞表殊族之史事,不复敢上下议论于其间。转思处身局外,如楚得臣所谓冯轼而观士戏者。……龚自珍诗云:但闻风气不为师。寅恪之于西北史地之学,适同璱人之所志,因举其句,为朱君诵之。兼借以告并世友朋之欲知近日鄙状者。

同年十一月又在《陈述辽史补注序》中说:

> 寅恪频岁衰病,于塞外之史,殊族之文,久不敢有所论述。

同一年之内他两次说明不再研究"塞外之史、殊族之文"，而第一篇文字更具有正式宣告转移阵地的性质。由此可见他在进入第二阶段之后，即使有"安定的生活"和"充足的时间"，也决不会去完成一部《新蒙古史》的早年"心愿"了。

我们必须记住，他写这两篇序文时(1942)，不但已发表二三十篇关于魏晋南北朝至隋唐的论文，而且也完成了《隋唐制度渊源略论稿》和《唐代政治史述论稿》两部体大思精的专著。换言之，这时他进入第二个研究阶段至少已有十年之久。就实际成就而言，他在这一阶段的创获远超过前一阶段。诚然，在前一阶段佛典跋文和西北史地的考证上，他的多种语文知识发挥了关键性的作用，但若与第二阶段的论著作一比较，即可发现有一个最显著的差别。前一阶段的跋文与考证，在每一点上他都有突破性的贡献，发前人和并世中外学者所未发，故篇幅虽都不长而精悍绝伦。但所有这些突破也都限于"点"上，而"点"与"点"之间则无必然联系，因此并不能构成较为完整的"面"。这是因为诸文几无一不是根据新发现的断简残篇阐幽发微而成。在每一篇之内他的考证已尽可能由"点"推至"面"。由于新出遗文往往互不相涉。各篇考证自然无法构成有系统的整体。但第二期关于中国中世史的论著便截然异趋。其中最有分量的单篇论文如1933年刊布的《支愍度学说考》、《天师道与滨海地域之关系》，不但每篇都有若干突破"点"连结成"线"，再由"线"构成局部的"面"，而且各篇之间也隐然互相照应。至于单册刊行的《隋唐制度》、《唐代政治史》和《元白诗笺证稿》三部专题研究，则更不在话下了。所以我认为他在进入第二阶段之初胸中便有为中世史画出一整体新图像的抱负。

这正是他为什么在30年代决定改弦易辙的主要原因。

他在《朱延丰突厥通考序》中所说"寅恪平生治学，不甘逐队随人，而为牛后"这句话最值得重视。他早年受晚清西北史地之学的感染，也可能受到沈曾植和王国维的影响，因此在欧美留学期间专治"塞外之史，殊族之文"。恰好自19世纪下半叶以来，欧洲的所谓"东方学"正如日中天，大师辈出。陈寅恪以西北史地之学的中国根基参预欧洲东方学的新潮流，颇有如鱼得水的乐趣。中国西北史地之学和欧洲东方学的历史背景是相同的，即西方帝国主义势力向亚洲的扩张。但是我们也不能因此得出一种过分偏执的诛心之论，认定欧洲的东方学完全是为帝国主义服务的。西方的扩张确为中亚语言、文字、历史、考古、地理、风俗各方面的研究提供了直接观察的机缘，然而欧洲的东方学家之中也有不少人是抱着为知识而知识的观点从事研究工作的。中国的西北史地之学则更可以说是为了抵抗帝国主义而发展起来的，即陈寅恪所说的，"默察当今大势，吾国将来必循汉唐之轨辙，倾其全力经营西北"。

陈寅恪研究"塞外之史，殊族之文"最初或出于爱国动机，或为显学所掀动，或两俱有之，今已无从确知。但无论如何，在深入这一学术领域的堂奥之后，他自然比谁都清楚，以"塞外之史，殊族之文"而言，欧洲的东方学是居于绝对领先的地位。他本人的基础功力在中国虽然首屈一指，但若与第一流的欧洲东方学家相较，也并不特别超出。所以他承认在中西文化交通、佛教传播及中亚史地等领域内，深受伯希和(Paul Pelliot)等人的影响(见俞大维前引文)。而且东方学在欧洲早已形成有规模的传统，后起者除了在某些"点"上寻求新的突破外，很难取得典范式的新成就。陈寅恪是富于创造力的学人，因此毅

然"捐弃故技"，退出第一流东方学家的行列，转而开辟中国中世史的研究园地。这是"不甘逐队随人，而为牛后"一语的真实涵义。

这一转变可以说是从东方学的立场回到史学的立场。东方学虽然也是史学研究的一支，但性质近于乾嘉的考证。其重点偏于个别史实的建立，而比较不重视司马迁所谓"通古今之变"，后者在史学中则占据着中心的位置。转变后的陈寅恪虽然在个别史实的处理上丝毫没有放松考证的功夫，但却增加了重视贯通整体和推溯源流的层面。这是熟悉他的论著的人都知道的，毋待赘述。我在这里只想提出一点推测，即他之所以有此转变也许和他早年经历了一个"学习世界史"的阶段不无关系。这一推测今天已无法证实，但我相信虽不中亦不甚远。

一九九七年

一三九

在史中求史识

俞大维先生曾说，陈寅恪先生治中国史的主要目的是"在历史中寻求历史的教训"。因此陈先生常强调"在史中求史识"的重要性（见俞大维《谈陈寅恪先生》）。这一点十分重要，是我们了解陈先生的学术精神的关键所在。陈先生早年虽然颇受乾嘉考据学派和德国历史语言学派的影响，但他自始即不在"考据"或"汉学"的门户之内。他治史学的最后目的是要寻求意义的，不过他同时也强调史家在发挥"微言大义"之前，

必须先把立说的根据考证得一清二楚。因此他说：

> 你不把基本材料弄清楚了，就急着要论微言大义，所得的结论还是不可靠的。（赵元任《忆寅恪》）

总而言之，陈先生的史学观点与方法从早年到晚年都是一以贯之的，只有具体的研究对象先后不同。他要通过最严格最精致的考据工作来研究中国史上的一些关键性的大问题，并尽量企图从其中获得关于当前处境的启示。这正是司马迁以来所谓"通古今之变"的中国史学传统；因此陈先生在他的历史论著中常常在有意无意之间发出"通识古今"的感慨。在史学研究上如此，在文学研究上亦然。所以他解释古人的诗文，不但求其最初出处的"古典"，而且还要发掘出代表"当时之事实"的"今典"。从早期的中古史研究到晚年关于明、清文学的专著，其中都贯穿着这一"通古今之变"的精神。

但是另一方面，陈先生却并不因为要"在历史中寻求历史的教训"，便歪曲历史的真相以达到所谓"古为今用"的目的。如果这样，那么他的工作便和中国大陆上三十年来——特别是所谓"文革"时代——的"影射史学"没有分别了。相反地，他坚持史学家必须尽力保存历史的客观真相，不能稍有"穿凿附会"。他在冯友兰著《中国哲学史》上卷的《审查报告》中曾说：

> 今日所得见之古代材料，或散佚而仅存，或晦涩而难解，非经过解释及排比之程序，绝无哲学史之可言。然若加以联贯综合之搜集及统系条理之整理，则著者有意无意之间，往往依其自身所遭际之时代，所居处之环境，所

熏染之学说，以推测解释古人之意志。由此之故，今日之谈中国古代哲学者，大抵即谈其今日自身之哲学者也；所著之中国哲学史者，即其今日自身之哲学史者也。其言论愈有条理统系，则去古人学说之真相愈远。

陈先生这番话不但在当时为针对学弊而发，即在今天也还不失其时效。最近几十年来，大陆上有关中国哲学史的著作之附会马列主义自不在话下，海外不少关于中国哲学史的专著也往往不免此病。用康德、海德格解释宋明理学的人其实都是在宣扬自己的哲学观点，不但与程、朱、陆、王相去甚远，即持康德、海德格之说以衡之，亦多有未合。陈先生对于曲解史实、附会古今一点最视为史家的大戒，纵使犯戒者是他所尊重的前辈学人如梁启超，他也不肯轻轻放过。例如沈约在《宋书》陶渊明传上说渊明"自以曾祖晋世宰辅，耻复屈身异代，自(宋)高祖王业渐隆，不复肯仕"。陈先生认为这是最可信的记载，但是梁启超在《陶渊明之文艺及其人格》一文中则认为陶潜只是看不过当日仕途混浊，才不屑为官，并非真是"耻事二姓"。陈先生委婉地指出：

斯则任公先生取己身之思想往历，以解释古人之志尚行动，故按诸渊明所生之时代，所出之家世，所遗传之旧教，所发明之新说，皆所难通，自不足据之以疑沈休文实录也。(《陶渊明之思想与清谈之关系》)

因此，从比较全面的观点来看，陈先生追寻历史教训的要求不但没有违背现代求真的客观精神，而且是彻底地建筑在

"真"的基础之上。其实这也是中国史学传统中所早已具有的精神。司马迁一方面虽提倡"通古今之变"，而另一方面则说：

> 居今之世，志古之道，所以自镜也，未必尽同。(《史记·高祖功臣侯者年表序》)

历史并不重复，但往事则未尝不可以供鉴戒。这是陈先生在历史上求教训或"在史中求史识"的确切涵义。

我们必须先知道陈先生这种"通古今之变"的史学精神，然后才能懂得为什么他的著作中充满着今昔之感和兴亡之叹。以陈先生所发表的专著和单篇论文而言，几乎全是纯学术性的考据之作，与现实人生似乎毫无交涉。他在表面上给人的印象完全是一位不食人间烟火、不问当世治乱的古典型的学者，在这一点上，他甚至超过了王国维，因为后者在《静安文集》中还留下了不少早年关怀现实的文字。然而深一层看，陈先生一生的学术工作可以说都与现实密切相关。他自称"喜谈中古以降民族文化之史"(《元西域人华化考序》)，其实这正显示出他所关切的是中国文化在现代世界中如何转化的问题。所不同者，他从不肯像其他学人一样，空谈一些不着实际的中西文化的异同问题。他只是默默地研究中古以降汉民族与其他异族交往的历史，以及外国文化(如佛教)传入中国后所产生的后果，希望从其中获得"历史的教训"。他之所以能断定中国将来自创的思想系统必须"一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位"，其根据便全在历史，因为这是"道教之真精神，新儒家之旧途径，而二千年吾民族与他民族思想接触史之所昭示者也"。在这一方面，陈先生和汤用彤先生的

取向尤其契合无间。汤先生精研中国佛教史，其终极的目的也要为解答中西"文化思想之冲突与调和"这一大问题提供历史的线索。这在汤先生的《汉魏两晋南北朝佛教史》和《往日杂稿》(特别是书末所附两篇评论文化问题的文章)中表现得非常清楚。我曾特别指出陈、汤诸先生在中国现代思想史上具有一定的代表意义，其故便在于此。他们事实上是以毕生的学术研究来寻求关于现代中国思想问题的答案；这是对待思想问题的一种最严肃、最负责的态度。

一九八三年

一四〇

考古以证今

陈寅恪先生对世事的关怀也往往流露在他一般历史问题的研究之中。他在《唐代政治史述论稿》中曾提出了"外族盛衰之连环性"的著名论断。其中有一段话说得最明显：

> 唐代武功可以称为吾民族空前盛业，然详究其所以与某甲外族竞争，卒致胜利之原因，实不仅由于吾民族自具之精神及物力，亦某甲外族本身之腐朽衰弱有以招致中国武力攻取之道，而为之先导者也。国人治史者于发扬赞美先民之功业时，往往忽略此点，是既有违史学探求真实之旨，且非史家陈述覆辙，以供鉴诫之意。故本篇于某外族因其本身先已衰弱，遂成中国胜利之本末，必特为标出之，以期近真实而供鉴诫，兼见其有以异乎

夸诬之宣传文字也。

这里两用"鉴诫"一词，最可见此书的命意所在。《唐代政治史述论稿》是1941年在香港写成的；那时正值抗战的严重关头。珍珠港事变未发生前，中国的国际处境十分困难，陈先生这个时候特别注意到"外族盛衰之连环性"的问题，当然不是偶然的。不但如此，他还更进一步地指出外族侵略会直接影响到朝代的衰亡。所以他在全书的结尾说：

> 史家推迹庞勋之作乱，由于南诏之侵边，而勋之根据所在适为汴路之咽喉，故宋子京曰："唐亡于黄巢，而祸基于桂林。"呜呼！世之读史者傥亦有感于斯言欤？

陈先生的深刻观察力和历史敏感性早已使他看到日本的侵略的外患必然将引发中国的内忧，所以他才以"呜呼"的感叹结束全书。不出十年，"唐亡于黄巢，而祸基于桂林"之事果然重见于中国。治史而不能"通古今之变"是绝不可能洞察及此的。

关于陈先生"考古以证今"（借用清初魏禧语）的治史途径，他曾有一番很亲切的自白。他说：

> 寅恪侨寓香港，值太平洋之战，扶疾入国，归正首丘……回忆前在绝岛，苍黄逃死之际，取一巾箱坊本《建炎以来系年要录》，抱持诵读。其汴京围困屈降诸卷，所述人事利害之回环，国论是非之纷错，殆极世态诡变之至奇。然其中颇复有不甚可解者，乃取当日身历目睹之事，

以相印证，则忽豁然心通意会。平生读史凡四十年，从无似此亲切有味之快感，而死亡饥饿之苦，遂亦置诸度量之外矣。（《陈述辽史补注序》）

陈先生治史随时随地以古今互相印证，这是最明白的第一手证据。他之所以特别对北宋亡国的往事觉得“亲切有味”，显然是因为在抗战初期南京陷落前后的经历对照之下，这一段往事已不再是死的历史，而变成活的现在了。克罗齐(Benedetto Croce)认为史家对已往史实的兴趣永远是和他对当前生活的兴趣连成一体的(见 History, Its Theory and Practice)。陈先生恰好为克氏的历史观提供了一个最生动的例证。

一九八三年

—四—

旧学与新知

文化不是挂在嘴上的空洞口号，而是体现在个人的全部言行之中的。现代人类学研究文化的方法比较注重从一个社群的集体言行来观察它的价值系统。但是历史学也可通过个别的代表人物的具体表现来研究某一文化，特别是在这个文化面临着剧烈变动的时代。陈寅恪先生的《元白诗笺证稿》和《柳如是别传》已为我们提供了成功的范例。孔子说：“视其所以，观其所由，察其所安。人焉廋哉？人焉廋哉？”这便是从个人的言行观察他所体现的文化价值的最好方法。陈先生身上

真正体现了传统文化中许多中心的价值，这是大家所有目共睹的。正如他说王国维一样，他自己也是一个“中国文化精神所凝聚之人”。他生在中国文化变动最剧烈的时代，而且深知这个变动是不可避免的。但是他面对“当世之巨变”，既不是一味抗拒，也不是盲目拥抱。从知识分子的立场说，他毕生所特别强调的“独立之精神，自由之思想”便已打通了传统与现代之间的隔阂。“独立之精神，自由之思想”是现代知识分子的特征，但在中国士的传统中也有其根源，不过不够彻底而已。在“独立之精神，自由之思想”的前提下，他毋宁是欢迎文化变迁的。因为唯有如此，中国文化才能通过长时期自觉而理性的抉择，以求“一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位”。陈先生不仅是一个“中国文化精神所凝聚之人”，而且又曾直接接触过西方古典文化的本原，他在“五四”第一代知识分子中代表了保守和进步之外的另一典型。因此，他在最后二十年中国“劫尽变穷”之际的文化反应才特别值得我们深入地加以分析。

在他自己的研究领域内，陈先生也曾相当有效地把中国的人文学术从传统带进了现代。一般地说，他的文史论著是中国的传统学人和现代专家所都能相悦以解的。传统学人能接受他，因为他的概念结构(conceptualization)是从中国文献的内在脉络中自然呈露出来的。这是他“旧学邃密”的一面。现代专家能欣赏他，则因为他所处理的问题完全是现代的。这又是他“新知深沉”的一面。更重要的是，在他所处的早期过渡的阶段，这种“旧学”和“新知”的结合无论在精神上或形式上都顺理成章，不见勉强牵凑的痕迹。让我们举一个比较突出的实例来作说明。他在《隋唐制度渊源略论稿·叙论》中说：

此书本为供初学读史者参考而作，其体裁若与旧史附丽，则于事尤便，故分别事类，序次先后，约略参酌隋唐史志及《通典》、《唐会要》诸书，而稍为增省分合，庶几不致尽易旧籍之规模，亦可表见新知之创获，博识通人幸勿以童牛角马见责也。

陈先生体裁上不肯"尽易旧籍之规模"，便是因为他的概念结构是顺着史料的内在脉络发展出来的，而不是袭取任何西方观念然后强加于史料之上的。但是这部书所分析的"渊源系统"及其流变则是崭新的观代史学观念。这正是他所说的"新知之创获"。

我当然不是说陈先生是老一辈中国人文学者中唯一从传统过渡到现代的人，更不是说他已完成了这个"过渡"的历程。这个历程一时是走不完的，我们今天也已不可能仍停留在他的阶段。我只是要用上引的一段文字来说明：陈先生确是企图自觉地在人文学术方面创辟一条化传统为现代的道路。然而这一创辟的尝试在他的最后二十年的学术生涯中竟不幸砉然而止。他晚年的一切著作主要都是为了"纪念当日个人身世之感"而写成的。"考评陈、范文新就，笺释钱、杨体别裁"，"珍重承天井中水，人间唯此是安流"，这些诗句告诉我们：他的著述体裁改变了，《论再生缘》和《柳如是别传》都不过是他个人的"所南心史"而已。这在现代中国学术史上真不能不说是一大悲剧！

一九八七年

一四二

实证与诠释

过去评论陈寅恪先生的治学途径的人，有的说他上承乾嘉考证，有的说他融会中西，也有人说他“虽不唯物，然而辩证”。这些说法都各有根据、各有所见，不过从今天的理解来看，尚嫌不够明确。首先我要强调，陈先生考释文史的方法虽然不可避免地受到西方学风的波动，但基本上是从中国传统中发展出来的。他在这一方面也作出了化传统为现代的贡献。如果用我们今天熟悉的观念来说明他的治学方法，我们可以说他是“实证”和“诠释”参伍以求，交互为用的。“实证”是求取知识的常法，“诠释”则是通解文献涵义的窍门。这两种方法在中国和西方都各有传统，而源流则彼此不同。陈先生在德国留学很久，对西方“实证”与“诠释”的两大传统至少都有过接触。例如他在文献考证方面可能受到兰克(Ranke)一派史学的影响。这在当时有“科学的史学”之称，是注重“实证”知识的。但另一方面，他强调“神游冥想，与立说之古人，处于同一境界”的“真了解”，这又露出德国诠释传统中所谓 Verstehen 的痕迹了。然而我们细读他的著作，他的“证”与“释”的两部分则显然都是中国传统的“推陈出新”。他在“实证”方面自然凭借了乾嘉考据学的基础，但他的“诠释”也是“汉家故物”的现代发展。中国古人早就发现了“言不尽意”的道理。孟子便已说过：“说诗者，不以文害辞，不以辞害志，以意逆志，是为得之。”这一“诠释”传统在中国不但一直没有中断过，并且在朱子手中更得到了各种层次的开展。特别值得注意的是，中国的“实

证"与"诠释"和西方的情况不同,二者不是互相对立、互相排斥的。相反地,它们是相反而又适相成的。朱子解经、注《楚辞》、考《韩文》都结合着"实证"与"诠释"两种成分。近人较重视朱子为考证开先河,但他在中国诠释学上的贡献则尚待我们作有系统的研究。我在别处曾初步讨论到这个问题,这里不能涉及(见 Ying-shih Yu, "Morality and Knowledge in Chu Hsi's Philosophical System", in Wing-tsit Chan, ed., Chu Hsi and Neo-Confucianism, University of Hawaii Press, Honolulu, 1986)。陈先生也和朱子一样,把"实证"与"诠释"有机地结合起来,加以灵活运用;我们根本不能分清何处是"证",何处是"释"。他的论著往往给人以层次复杂的深度感,其原因便在这里。

最近二三十年来,西方诠释学的方法论有了新的进展,在哲学领域内甚至渐有与"实证"派分庭抗礼的趋势。因此今天中国学人也已感染到这股新的风气;其中似乎还有人希望"诠释"可以取代"实证",以便于我们重新理解中国的传统。我可以武断地说:抱有这种想法的人至少对中国学术传统是缺乏认识的。今天西方诠释学的理论纷繁,莫衷一是。这些争论在西方哲学、文学和神学上孰是孰非,我完全没有资格断定。中国有诠释传统而没有发展出系统的方法论,所以西方的讨论确有足供参照的地方。例如伽德默(Hans-Georg Gadamer)所谈的"预解"(preunderstanding)、"传统"、"境界交融"(fusion of horizons)之类观念也大致可以说明中国的诠释现象。但是伽德默否认我们有了解作者"本意"的任何可能,这便和中国的诠释传统大相径庭。作者"本意"不易把捉,这是中国古人早已承认的。但是因为困难而完全放弃这种努力,甚至进而饰说

“本意”根本无足轻重，这在中国传统中无论如何是站不稳的。从孟子、司马迁、朱熹，以至陈先生都注重如何遥接作者之心于千百年之上。通过“实证”与“诠释”在不同层次上的交互为用，古人文字的“本意”在多数情形下是可以为后世之人所共见的。“本意”自有其历史的客观性，不因主客交融便消失不见；这在中国的人文传统中是屡试而已验的。陈先生研究庾信、杜甫、白居易、元稹以至钱谦益与柳如是都可以作证。所以就西方诠释学中的“本意”问题而言，我是宁舍伽德默而取贝谛(Emilio Betti)和赫尔希(E.D. Hirsch, Jr.)的。由此可见，陈先生循着中国文献的内在结构而开拓的新考证和新诠释正为我们指出了一个明确的方向，使我们有可能更进一步把中国的人文学术从传统转化为现代，不识传统而空言“现代转化”是无济于事的。概念结构(或概念化 conceptualization)确是现代人文学术的特征之一，但是概念化并不等于硬套西方的理论和方法，这与现代化不等于西化是同一道理。陈先生的概念化来自中国的深厚传统，因此才能反照这个传统，使它重新发出现代的光芒。我想借朱子的一首诗来说明这种情况：

> 古镜重磨要古方，眼明偏与日争光，
> 明明直照吾家路，莫指并州作故乡。

这是陈先生的著述对我们的最大启示。我们要珍重这一启示，否则我们不但看不见回家的路，而且将无可避免地陷入“无端又渡桑乾水，却认并州是故乡”的困境。

一九八七年

一四三

梁漱溟

梁漱溟先生的逝世象征着一个时代的终结——“五四”时代。梁先生出道很早，他在北京大学任教是和陈独秀、胡适、李大钊等人同时的，所以“五四”新文化运动发生时他正处于这场大风暴的中心。但是他并没有为“五四”反传统的潮流席卷而去。相反地，“五四”的冲击把他推向为传统辩护的方向。他公开宣称他在北大主要是为孔子和释迦牟尼打抱不平而来的。他一生最著名的作品——《东西文化及其哲学》——便是这样产生的。如果我们以“五四”代表当时思想的主流，那么梁先生可以说是“反五四”的主要人物之一。“五四”和“反五四”是同时并起的两股思潮。这里所谓“反五四”当然不是说反对“五四”所代表的一切观念。梁先生仍然承认“民主”和“科学”是现代中国人所必须追求的价值。不过认真分析起来，他所理解的“民主”与“科学”及其在整个文化体系中所占据的地位，则与“五四”主流思想处处显得针锋相对。用英文说，他所代表的“反五四”不是 Anti－May Fourth 而是 Counter May－Fourth。这和西方“启蒙”(Enlightenment)与“反启蒙”(Counter Enlightenment)之同时出现是颇为相似的。从思想史的观点看，“五四”和“反五四”都同样值得重视和研究。梁先生在“五四”一开始的时候便发出了一个反主流的声音，并获得巨大的回响，这是他对中国现代思想史的重要贡献。所以我特别要强调：他的逝世象征着“五四”时代的终结。

冯友兰在《三松堂自序》中指出：梁先生在当时是作为一

个“好学深思之士”而讲东西文化之“意”的，《东西文化及其哲学》所讲的正是当时一般人心中的问题。这一评论大致是合乎实际的。梁先生这部书几乎是和德国史宾格勒的名著《西方之没落》同时出版的，作意也大有相通之处。梁先生说西方文化是“意欲向前要求”，这和史宾格勒以近代西方文化具有“浮士德式”的精神颇为相契，真有“东海、西海，此心同，此理同”的巧合。这种“直截简易”的文化公式在当时确能满足一般人的心理需求。

和史宾格勒一样，严格地说梁先生也不是学院式的“学者”或“哲学家”。他们的著作都不能用纯知识的观点去衡量（包括梁先生晚年的《中国文化要义》在内）。但是和史宾格勒不同，梁先生所代表的人格典范是重社会实践的中国传统士大夫，而不是西方式的文化观察家和批评家。现在大家都把他看作“新儒学”的一员，因为他和熊十力、马一浮等人一度过从甚密，想法也有相近之处。其实在思想信仰上他自己则归宗于佛教而非儒家。如果一定要说他和儒家有关，这种关联也仅仅存在于儒学所熏陶的士大夫性格上面。像传统儒者一样，他是以改造世界自负的，并且自居于“以先觉觉后觉”的地位。他在民国七年所写的《吾曹不出如苍生何!》一文可以概括他的一生。正是基于这种传统士大夫心理，他才毅然于抗战之后出任国共和谈的调解人。他自信凭他的理想、热情和诚恳便可以息止党争。这是“天降大任于斯人”，而且非他莫属。梁先生后半生的悲剧便由此开始。

梁先生有志于改造世界，不但是“好学深思之士”，而且是“豪杰之士”。这个“豪杰之士”恰是孟子所说的：“待文王而兴者，凡民也；若夫豪杰之士，虽无文王犹兴。”但不幸的是他对

于所要改造的现代世界缺乏真正的了解，对于以权力为核心的现实政治更是茫无所知。

然而他的确保持了传统士大夫的完整人格，并没有在熏天的权势面前双膝发软。这是因为他始终都能不失其“真”、不失其“诚”。

随着梁先生的逝世，他所体现的传统士大夫的凛凛风骨也将一去不返。我们这个时代要求的是另一典型的现代知识分子，而不再是“吾曹不出如苍生何”的“士大夫”，虽然两者之间依然有不绝如缕的历史联系。

一九九二年

一四四

新儒家的心态

新儒家的金字塔式的社会构造虽然尚有待建造，但是他们的心理构造早已是金字塔式的，而且已发展到牢不可破的地步。新儒家对整个知识领域所持的态度便是这种心理结构的一种最清楚的表现。他们似乎自信已“优入圣域”，因此往往流露出一种睥睨古今中外的心态。熊十力曾明白地说：

> 余尝衡论古今述作，得失之判，确乎其严。宰平戏谓曰：老熊眼在天上。余亦戏曰：我有法眼，一切如量。（《十力语要初续》，页17—18）

林宰平所用“眼在天上”四字其实不是“戏语”，而是的评；

熊十力"我有法眼"四字也不是"戏语",而是自信。新儒家自信已窥见本体界的最高真理——"道",因此掌握了绝对的标准,足以判断古今中外一切义理的是非高下。熊十力又曾面告萧公权说:

> 西洋哲学和科学都缺乏妙义,没有研讨的价值。(萧公权《问学谏往录》,台北,传记文学出版社,1972,页111)

这话可以代表他对整个知识领域的评价。在新儒家的眼中,西方的哲学和科学都仅仅接触到现象,而未见本体,所以"缺乏妙义"。这是陆象山评朱子"学不见道,枉费精神"的现代翻版。我们必须记得,新儒家论"学",必须设"第一义"与"第二义"的分别。第一义是"内圣之学",属于本体界,第二义是"学人之学",属于现象界。"内圣"之学可以"开出"知识,"学人之学"则决不足以成为上通"内圣之学"的有效保证。他们也偶然对某些"学人之学"——如史学、文学之类——有所肯定。但是我们必须知道,这在他们不过是一种"纡尊乖奖"的表示,并不是承认"学人之学"可以和他们的"内圣之学"处于同一层次。在内心深处,他们其实是把所谓"学人"看作低一等的。试举一个有趣的例子。吕祖谦(伯恭)曾写信给陈亮(同甫),告诉他陆象山很愿意和他相聚。"渠云:'虽未相识,每见尊兄文字,开豁轩翥,甚欲得相聚。'觉其意甚勤,非论文者也。"牟宗三《从陆象山到刘蕺山》一书评此事说:

> 象山之高明爽朗表现于内圣之学……。而陈同甫者则是高明爽朗之表现于"事功之学"者,故重英雄之生命。

高明爽朗在此转而为慷爽。其文字"开豁轩翥"即是英雄主义之慷爽之表现，而此种风格亦特为象山所喜，故"甚欲得相聚"也。象山自与同甫殊途，彼亦不必看得起同甫，然在此"开豁轩翥"上，则是气味相投者。（页154，台北，学生书局，1979）

这一大段推想是否合乎事实，姑且不论。最可怪的是中间奇峰突起，冒出了"彼亦不必看得起同甫"一语。这在原来的文献中是完全没有着落的。但是这个有意无意之间的"失言"(slip)恰好反映了新儒家的心理结构："内圣之学"的陆象山怎么会当真看得起"事功之学"的陈同甫呢？

新儒家此种心理结构自然有一部分是渊源于中国儒生、文士之流的"狂"的传统。"文人相轻"、"唯我独尊"、"目无余子"、"自郐以下"之类的心理习惯在两千多年中从来没有断过。"四海习凿齿，弥天释道安"，这是晋代名士与名僧的互相标榜；"世无孔子，不在弟子之列"，这是韩愈的自负；"仰首攀南斗，翻身倚北辰，举头天外望，无我这般人"，这是陆象山的"目无余子"；"一夕梦天坠，万人奔号。先生独奋臂托天起。又见日月列宿失次，手自整布如故，万人欢舞拜谢"，这更是王艮的自我无限扩大的梦中现形。这一类的例子不胜枚举。在有些新儒家的身上我们依然可以清楚地看到这种"狂"的精神。甚至新儒家严判"古今述作"或"道统"的那种"法眼"，在中国"狂"的传统中也是无所不在的。让我们举两个例子。清初毛奇龄（西河）论汉以来的经学便具有非常严格的"法眼"。当时人说，"西河目无今古，其谓自汉以来足称大儒者只七人，孔安国、刘向、郑康成、王肃、杜预、贾公彦、孔颖达也。夫以二千余

年之久，而仅得七人，可谓难矣”(见全祖望《萧山毛检讨别传》引姚薏田语，收在《鲒埼亭集》外编卷十二)。章太炎大弟子黄侃也是一个有趣的例子。他宣称只信奉八部书，即《毛诗》、《左传》、《周礼》、《说文解字》、《广韵》、《史记》、《汉书》和《文选》。此外都不值一顾。所以当时北京大学章门同学赠他一句很传神的诗句:“八部书外皆狗屁。”(周作人《知堂回想录》)这当然也可以说是“衡论古今述作，确乎其严”了。

新儒家的思想风格与中国“狂”的传统有渊源，这是不足为异的。特别是新儒家上承陆、王谱系，而陆、王正是理学中“狂”的一派。陆象山之“狂”已见于前。王阳明也是欣赏“狂”的，所以他晚年宴门人于天泉桥，见诸生脱落形迹，而写出了“点也虽狂得我情”的诗句。但是我并不认为新儒家的风格完全来自中国的旧传统，其中也有新的成分。新儒家所表现的那种有趣的“君临”姿态似乎主要是起于对西方人所谓“知性的傲慢”的直接反应。所以我想称新儒家的心态为“良知的傲慢”。

西方现代有一种“知性的傲慢”，是随着自然科学的兴起而出现的。科学的巨大成就诱发了一种意识形态——科学主义(或实证主义)。根据这种意识形态，科学是理性的最高结晶，而科学方法则是寻求科学真理的唯一途径。因此自然科学(如物理学、生物学)成为知识的绝对标准，因为它所获得的真理是最精确、最具客观性的。社会科学虽然也是实证主义思潮下的产物，但其“科学性”已远不足与自然科学相比，至于人文学科——哲学、神学、史学、文学批评之类——则更低一等了。在实证主义者的眼中，不但自然科学是理性的最高典范，而且自然科学家也体现了人类的最高道德——如无私地追求真

理、诉诸理性的说服力、诚实、公正等等。自然科学家是天地间第一等人，因为他们具有最高的"认知的身分"(cognitive status)。社会科学家和人文学者由于在知识上达不到同样高度的"科学性"，他们在真理的王国中便只能算是第二等以至第三等的公民了(参见 Richard Rorty, objectivity, Relativism and Truth，剑桥大学出版社，1991 年，页 21—45；60—62)。这当然是一种"知性的傲慢"。在"五四"前后，这一"知性的傲慢"随着科学主义一齐传到了中国。从此中国知识界也大体接受了"科学至上"、"科学家是第一等人"的价值判断。中国的人文学者为了争取"认知的身分"也不得不借"科学"以自重。"五四"以后，"科学方法整理国故"的运动之所以风行一时，便反映了这一文化心理的转变。传统儒学的地位已为科学所取代，道德意义上的"圣人"也让位于知识意义上的"科学家"了。这一转变可以说是西方俗世化的一种缩影：科学代替了宗教；科学家代替了牧师(上引 Rorty 的新作对此多有论及)。

新儒家的"良知的傲慢"是受现代"知性的傲慢"的刺激而产生的反应。我们只要稍一比较两者的思想结构，便不难看出新儒家其实是科学主义的反模仿。科学主义者讲"真理"，新儒家反之以"道体"；科学主义者讲"客观性"，新儒家反之以"主体性"；科学主义者讲"事实"，新儒家反之以"价值"；科学主义者讲"理性"，新儒家反之以"良知"或"道德理性"(moral reason)；科学主义者讲"科学方法"，新儒家反之以"证悟"或"成德工夫"；科学主义者以"认知身分"决定各种学术专业的高下，新儒家反之以"道德身分"；科学主义者讲"科学理性"体现德性，新儒家反之以"知识为良知之发用"……新儒家如此处处与科学主义针锋相对，一切反其道而行之，而整个系统的内

在结构又与科学主义几乎全相一致，这决不可能是一种偶然的巧合。所以最近情理的解释是：新儒家为了对抗科学主义，在有意无意之间走上了反模仿的途径。但反模仿也是模仿的一种，其结果是发展了一套与科学主义貌异情同的意识形态——道德主义。科学主义者以独占“真理”自负而有“知性的傲慢”，道德主义者则以独得“道体”自负而有“良知的傲慢”。他们都置身于各自建造的世界的巅峰，颇有“会当凌绝顶，一览众山小”之概。但是科学主义者虽然给予社会科学和人文学科以较低的“认知的身分”，但毕竟承认社会人文学术和自然科学同在一个知识世界之内，而所谓科学方法则是人人都能掌握的，所以自然、社会、人文三大类学术只是在“科学性”的程度上有高下之别而已。道德主义者则不然，他们高居本体界，视整个知识领域为低一层次的活动。他们只要肯“自我坎陷”，知识之事固随时可以优为之。但知识领域中人若欲取得“道德的身分”，上窥本体，则其事难如上青天，因为“证悟”、“良知呈现”并不是人人所能有的经验。此所以“良知的傲慢”更远在“知性的傲慢”之上（“良知”与“傲慢”无论依旧儒家或新儒家之说，当然都是不能并存的，但这正是我铸此名词的用意所在）。

一九九一年

一四五

洪业

凡是读过洪业先生论著的人都不能不惊服于他那种一丝不苟、言必有据的朴实学风。他的每一个论断都和杜甫的诗句

一样，做到了所谓“无一字无来历”的境地。但是洪先生晚年最精心的著作则是刘知几《史通》的英文译注。他对《史通》的兴趣发生得相当早，认为这部书是世界上第一部对史学体例进行了系统讨论之作。因此他发愤要把它译出来，让西方人知道中国史学造诣之深和发展之早。由于他的态度认真，不肯放过《史通》原文中每一句话的来历，译注工作所费的时间几乎到了不可想象的程度。记得十五六年前洪先生曾告诉我，他已戒掉了烟斗，要等《史通》译注完成后才开戒。但他究竟最后有没有照预定的计划结束这一伟大的工程，我现在还不十分清楚。希望整理洪先生遗著的人要特别珍视这一方面的文稿。洪先生为了要整理出一个最接近本来面目的《史通》本子，曾进行了精密的校勘工作，除了他以前在燕京大学所校的多本外，近几十年来又广搜各种异本。其中最重要的有台北中央研究院历史语言研究所的乌丝兰钞本（原为明钞本，是最接近宋刊本的一种），和郭孔延《史通评释》（这是最早的注释本，刊于1604年，原藏抗战前日本人所办的北京人文科学研究所，现亦归史语所），以及台北中央图书馆所藏的明刊蜀本《史通》。我曾不止一次向洪先生提议，请他整理出一个最理想的校本，分别刊行，以取得与译注相得益彰之效。他表示十分同意我的看法。希望我们能在洪先生的遗稿里发现这样一部完美的校本。

洪先生平素与人论学，无论是同辈或晚辈，绝对“实事求是”，不稍假借。他博闻强记，最善于批评，真像清初人说阎若璩那样，“书不经阎先生过眼，谬误百出”。1958年周法高先生在哈佛大学访问时曾以《颜氏家训汇注》的稿本送请洪先生评正，后来周先生告诉我，洪先生曾指出其中可以商榷之处不下百余条。但是另一方面，洪先生却又深受中国“温柔敦厚”的诗

教传统的熏陶，对古人不肯稍涉轻薄。1954 年胡适之先生曾经多次与洪先生为全谢山问题发生争论，书札往复不休，主要关键便在于洪先生认为胡先生说全谢山吞没赵一清（东潜）《水经注》校本，是一种不应有的厚诬古人。在 10 月 20 日一封长信中，洪先生特别强调"罪疑唯轻"的古训；在 12 月 8 日一封更长的信中论及赵东潜《接谢山札云典衣得三缗聊助客乏寄谢》诗则说：

> 谢山之贫，东潜不容不知。三缗虽无济甚事，言谢之诗讵可顿违温柔敦厚之教。业稍读二家书道及彼此之处，止觉彼二人交谊，终始无嫌。彼此征引虽亦间加纠正，总见称是多于言非。盖从他山之攻，转显丽泽之益。此亦儒林佳话，可风来学。（原信影本见《胡适手稿》第六集卷一，页 144）

其实洪先生这几封信宅心之忠厚，真足以风今世，学问的深湛尚是余事耳。1973 年哈佛燕京社的同仁们发起一个祝贺洪先生八十岁生日的集会。我当时曾写了一首七律为寿。诗曰：

> 矫矫仙姿八十翁，名山业富德符充。
> 才兼文史天人际，教寓温柔敦厚中。
> 孙况传经开汉运，老聃浮海化胡风。
> 儒林别有衡才论，未必曹公胜马融。

"学际天人，才兼文史"是《旧唐书》刘知几及其他史官列

传末的史臣评语；"温柔敦厚"则正是指洪先生的人格修养而言的。末语针对当时中国大陆的局势而发，所指更是极为明显。1974年我在香港，听说洪先生在哈佛燕京图书馆看报，读到那些毫无理性的"批孔"言论，气愤之至，出来时竟在图书馆大门前跌了一跤，把头都摔破了，几乎因此送命。可见洪先生虽从小受西方教育，又信仰基督教，但内心深处始终是一位彻底为中国文化所融化了的读书人。

一九八一年

一四六

钱穆治史的动机与方向

钱穆先生自能独立思考以来，便为一个最大的问题所困扰，即中国究竟会不会亡国？他在新亚书院多次向我们同学讲演，都提到梁启超的"中国不亡论"曾在他少年的心灵上激起巨大的震动。这篇文字主要是以"沧江"和"明水"两人一问一答的方式写成的。"明水"提出种种论证指出中国随时有灭亡的危险，而"沧江"则逐条反驳，说中国绝无可亡之理。两人的问答一层转进一层，最后说到了中外的历史，中国的国民性，直到"明水"完全为"沧江"所说服才告结束。后来我们读《饮冰室文集》，才知道"沧江"是梁启超，"明水"是汤觉顿。这篇文字的题目也不是"中国不亡论"，而是《中国前途之希望与国民责任》，最初，刊在宣统二年(1910)的《国风报》上。1910年，钱先生才十六岁，他的爱国思想和民族文化意识至迟已萌芽于此时，也许还可以追溯得更早一些。梁启超这篇文字在当

时激动了无数中国青少年的国家民族的情感。后来我读到左舜生的《我的少年时期》，也提到他和一位同学夜读这篇两万四千字的长文，至于欲罢不能而热泪长流。但是钱先生和大多数青少年读者不同，他读了此文之后没有走上政治救国的道路，而转入了历史的研究。他深深为梁启超的历史论证所吸引，希望更深入地在中国史上寻找中国不会亡的根据。钱先生以下八十年的历史研究也可以说全是为此一念所驱使。

钱先生又屡次说过，他非常欣赏梁启超所用"国风"这一源于《诗经》的名称。不用说，他早年也受到了《国粹学报》(1905—1911)的影响，对于"国魂"、"国粹"(借自日文)、"黄帝魂"等流行观念是同样能够欣然接受的。当时梁启超《读陆放翁集》有"兵魂销尽国魂空"的名句，而高旭(天梅)的《南社启》也说："国有魂，则国存；国无魂，则国将从此亡矣。"又说："然则国魂果何所寄？曰：寄于国学。欲存国魂，必自存国学始。"不过"五四"以后，这些观念在知识界已不流行了。所以后来钱先生改用"中国历史精神"这个观念，意思还是一脉相通的。其实，"国魂"、"国粹"的观念最初从日本开始，而日本人又受了德国人讲"民族国家精神"的启示，如兰克（Ranke）便强调马丁·路德的宗教改革在更深的层次上是体现了日耳曼的民族精神。那时日本人编欧洲史教科书往往以兰克为典范，王国维光绪二十六年(1900年)撰《欧罗巴通史序》已明白指出。以上简略的陈述不妨看作是钱先生"为中国招魂"的渊源所自。

"中国不会亡"的历史根据何在？此一念当时便引申出了无数的历史问题。《国粹学报》中人如刘师培根据斯宾塞的社会进化论，指出中国史上的治乱循环是因为进化的阶段尚浅，西方则治了便不再乱。梁启超写《新史学》则有"二十四史非史

也，二十四姓之家谱而已”的著名论断（按：以一史归一姓，可见任公当时情感之激动。稍一寻思，岂非笑话）。这一观念旋即为《国粹学报》中人所接受，并加以宣扬，流风至今犹在。至于中国二千年的政治是帝王专制，更是上帝在“最后审判”中所下的判决词，毫无上诉的余地。从此以后，中国人研究中国历史都或明或暗地有一西方史的模式在背后作衬托。比较的历史观点本来是有利无弊的，但是比较如果演变为一方是进化的高级阶段（西方），而另一方面则仍停留在较低的层次（中国），因此前者成为批判后者的绝对标准，那么许多历史和文化的歪曲便随着发生了。清末民初的中国史学界还没有发展到这样严重的情况，但其倾向已极为明显。因此国粹学派本身即包含了一个无可克服的内在矛盾。他们一方面在寻找中国的“国粹”、“国魂”，有人以为此“魂”寄托于历史，有人以为哲学（儒家和诸子）即是“魂”，也有人以为文学才是“魂”的凝聚之地。但另一方面，他们对于当时以进化论为基调的西方社会学则视为天经地义。所以刘师培力证中国古代，也有石器、铜器、铁器三级，邓实则深信耕稼为君主专制的时代，工贾才是民主的时代，中国和西方的分别即在处于此二不同的阶段。他更明白宣称：“此黄人进化之阶级，其与西儒之说抑何其吻合而无间也。”然而同一个邓实却又痛斥当时“尊西人若帝天，视西籍如神圣”的风尚。

他们当时解决矛盾的办法大致有两条路，第一条路是认定西方现代的基本价值观念如民主、民权、自由、平等、社会契约等，在中国早已有之，这才是中国的“魂”，不过淹没已久，必须重新发掘。另一条路是主张汉民族西来说。当时出于排满的动机，几乎人人都尊黄帝为中国人的始祖。中国的“国魂”也

就是“黄帝魂”。那么谁是黄帝呢？当时一个法国业余学者提出一个理论：黄帝是近东王号的对音（Nakhunti），黄帝率领西方民族称为巴克（Baks）者，先东迁至中亚，再入中国，征服土著。《尚书》所谓“百姓”即是“巴克”，而土著则是“黎民”。这种说法今天听来似乎是天方夜谭，但当时第一流学人如章炳麟、刘师培等都笃信不疑，且运用他们的训诂与古典的知识加以证立。章炳麟在《序种姓》一文中甚至直呼加尔特亚（Chaldea）为“宗国”。这个荒唐的理论后来却又因为瑞典的安特生发现仰韶彩陶而得到加强，甘肃马厂、辛店彩陶上的几何花纹尤其与南欧所发见者相似。如中国的人种与文化源出西方，那么中国人仍然处于现代世界的中心，而不在边陲。这也给当时不少人提供了“中国不亡”的心理保证。

我之所以特别介绍“五四”以前这一段学术思想史的发展，主要是想为钱先生治史的动机与方向找出一种比较可靠的历史说明。梁启超、章炳麟、《国粹学报》派所提出的种种问题对钱先生实有支配性的影响。他深信中国文化和历史自有其独特的精神；这一点无疑是承清末的学风而来。我们可以这样说：他承继了清末学人的问题，但是并没有接受他们的答案。他的一生便是为寻求新的历史答案而独辟路径。《国史大纲·引论》所说的“于客观中求实际，通览全史而觅取其动态”，正是这一路径的具体描写。但这在他不是空论，而是实践。他的主要学术著作全是针对着当时学术界共同关注的大问题提出一己独特的解答；而他的解答则又一一建立在精密考证的基础之上。清末康有为的《新学伪经考》支配了学术界一二十年之久，章炳麟、刘师培虽与之抗衡，却连自己的门下也不能完全说服。所以钱玄同以章、刘弟子的身分而改拜崔适

为师。顾颉刚也是先信古文经学而后从今文一派。钱先生《刘向、歆父子年谱》出，此一争论才告结束。他也是因为这篇成名作而受聘于北大的。章炳麟、梁启超提倡先秦诸子之学，风靡一世。胡适在美国写英文本《先秦名学史》也是闻章、梁之风而起。但其中具体问题而未能解决者尚多。即以整体而论，诸子的先后渊源与系统，以及战国史的转变关键，也都在模糊不清的状态。钱先生《先秦诸子系年》一书则为诸子学与战国史开一新纪元，贡献之大与涉及方面之广尤为考证史上所仅见；根据古本《竹书纪年》改订《史记》之失更是久为学界所激赏。在这样大规模的考证中，由于资料不足和推断偶误，自然不免有可以改正之处。他自己在再版时便增订了两百多条。最近考古发现当然又提供了足以补充此书的新材料，如《孙膑兵法》的出现即是一例。但全书大体决不因此等小节而动摇。

这是一部考证之作，但卷首《自序》的文章则写得掷地有声。序末论战国世局三变与学术四期一节更是考证、义理、辞章融化一体的极致。1978年我到中国大陆访问，遇见一位中年的先秦史专家，他对这一节文字居然已熟读成诵。这一点最使我惊异不已。因为钱先生在大陆受"批判"已三十年，白寿彝且曾撰文痛贬《先秦诸子系年》。在这种气氛下还有人能如此爱好此书，其引人入胜之处可想而知。

这里我要指出：钱先生对于知识的态度，与中外一切现代史学家比，都毫不逊色。"五四"时人所最看重的一些精神，如怀疑、批判、分析之类，他无不一一具备。他自己便说道，他的疑古有时甚至还过于顾颉刚。但是他不承认怀疑本身即是最高价值。他强调："疑"是不得已，是起于两信不能决。一味怀疑则必然流于能破而不能立，而他的目的则是重建可信的历

史。许多人往往误会他是彻底反对"五四"新文化运动的。事实上，他对于所谓"科学精神"是虚怀承受的，不过不能接受"科学主义"罢了。我们试一读《国学概论》最后一章，便可见他确能持平。更值得注意的是在东西文化的争论上，他并不同情梁漱溟的武断，反而认为胡适的批评"足以矫正梁漱溟氏东西文化根本相异之臆说"。

一九九○年

一四七

为故国招魂

在30年代，钱穆先生是以擅考证见称于世的，虽然他从来不掩饰他对于传统文化的尊重，也不讳言他的考证是为了一个更高的目的服务——从历史上去寻找中国文化的精神。他力排众议，独自承担北大"中国通史"的教学，便是这一立场的鲜明表示。所以他为中国"招魂"是凭借着他对中国文化的无比信念和他在中国史研究方面的真实贡献，决非空喊几声"魂兮归来"的方士之流所能相提并论的。正因如此，他的通史一课才能那样吸引着学生。同时学人对钱先生的学术贡献是怎样评价的？由于中国没有严格的书评制度，不易举证说明。但是我们也偶然可以从间接的资料中找到线索。例如闻一多《古典新义》关于"神仙"、"楚辞"的考证中，便常常借助于《先秦诸子系年》。闻一多后来在政治上激进化以后，把钱先生看作眼中钉，至斥之为"冥顽不灵"。所以他在学术上对钱先生的尊重自有客观的意义。我最近在杨树达的日记中偶然看到下

面一则：

> 1934年5月16日　出席清华历史系研究生姚薇元口试会。散后，偕陈寅恪至其家。寅恪言钱宾四(穆)《诸子系年》极精湛。时代全据《纪年》订《史记》之误，心得极多，至可佩服。(《积微翁回忆录》，上海古籍出版社，1986年，页82)

这是陈、杨两人私下的谈话，当然更代表客观的评论了。这里要加以说明：《诸子系年》是1935年才由商务印书馆出版的。陈寅恪之所以得读原稿，是因为顾颉刚建议送此稿至清华出版，为《清华丛书》之一，如冯友兰《中国哲学史》之例。陈寅恪和冯友兰都是审查人。但此事为冯友兰所阻，清华没有接受《诸子系年》。杨树达日记中又提到《中国近三百年学术史》：

> 1943年7月26日　阅钱宾四(穆)《近代三百年学术史》。"注重实践"，"严夷夏之防"，所见甚正，文亦足达其所见，佳书也。(同上，页204)

杨树达特别指出"文亦足达其所见"这一点，是有眼光的，因为钱先生在此书中每写一家必尽量揣摹其文体、文气而仿效之，所以引文与行文之间往往如一气呵成，不着剪接之迹。但读者若不留意或对文字缺乏敏感，则往往不易看得出来。

《中国近三百年学术史》特"严夷夏之防"，正是因为这部书在抗战前夕写成的。这时中国又面临另一次"亡国"的危机。因此书中"招魂"的意识表现得十分明显。但"招魂"意识全幅

呈露的绝大著作必推《国史大纲》为第一。由于这是今天在海外依然畅销的一部书，便不用我多作介绍了。至于《国史大纲》的内容复杂，论据隐而不露，因此不易通读，我也在《犹记风吹水上鳞》一文中略有说明，此处不再重复。我只想指出，这部书的"引论"最初曾在昆明的报纸上单独发表过，而引起巨大的反响。同情的读者如陈寅恪称许它是近年来少见的大文章，反对者也以它为驳论的根据。前面提到闻一多骂钱先生"冥顽不灵"的文字似乎便是读了"引论"以后写的，史料派的巨擘也在私下多所议论。钱先生关于中西文化与历史的对比成为众矢之所在。其实，从钱先生个人的思想发展上看，"引论"正是对他早年所承受于国粹学派的种种问题一一提出了自己的答案。抗战时期他曾在马一浮的书院中讨论过中国两千年政治是不是君主专制的问题，这是针对当初梁启超的论断而发的。70 年代中，他也曾特别问过我：现在大陆考古对于甘肃彩陶问题得到了什么样的新结论。可见他仍然没有忘记"中国文化西来说"。几十年来他的用心一贯，"引论"则是他对于"中国魂"的新诠释。为了说明中国史的独特精神，他不能不以西方作为对照，这也是百年以来中国史学的共同倾向。中西对比是永远得不到定案的，但又永远不可能停止，因为这是倾向宏观或整体论的中外人文学者所不易克制的一种"超越的冲动"。

钱先生为中国招魂当然没有停止过，然而 1949 年以后中国史进入了一个新的阶段。所以他在这一阶段的学术著作，如《庄子纂笺》和《朱子新学案》，也改变了招魂的方式。曾国藩"体庄用墨"，钱先生则是"体儒用庄"。他想通过《新学案》而重建现代儒学之"体"，通过《纂笺》而重显庄生之用。《庄子纂笺

·序目》中的话尤为沉痛。在"一马之是期"的时代庄子又如何自处呢？最后他说："若荀四十年来，漆园之书，尚能索解于人间，将不致有若是。天不丧斯文，后有读者，当知其用心之苦，实甚于考亭之释《离骚》也。""亡国"是由于外敌，"亡天下"则是由于自己。中国百年来的悲剧则正是在于为了救国，反而陷入了"亡天下"的险境。这个不幸的可能性使他早在1930年便开始忧虑。他在《国学概论》的最后一章说：

> 盖凡此数十年来之以为变者，一言以蔽之，曰求救国保种而已。凡此数十年来之以为争者，亦一言以蔽之，曰求救国保种而已。……然而有以救国保种之心，而循至于一切欲尽变其国种之故常，以谓凡吾国种之所有，皆不足以复存于天地之间者。复因此而对其国种转生不甚爱惜之念，又转而为深恶痛疾之意，而唯求一变故常以为快者。……则其救国保种之热忱既失，而所以为变者，亦不可问矣。

他所举的具体例子之一便是陈独秀先后心理的转变。

钱先生无疑是带着很深的失望离开这个世界的，然而他并没有绝望。他一生为中国招魂虽然没有得到预期的效果，但是无论是世界的思潮或中国的知识气候都和"五四"时代大不相同了。钱先生所追求的从来不是中国旧魂原封不动地还阳，而是旧魂引生新魂。今天已有更多的人会同意这个看法。他曾说过："古来大伟人，其身虽死，其骨虽朽，其魂气当已散失于天壤之间，不再能抟聚凝结。然其生前之志气德行、事业文章，依然在此世间发生莫大之作用。则其人虽死如未死，其魂

虽散如未散，故亦谓之神。"(《灵魂与心》，页115)这段话完全可以用之于钱先生个人，但是也未尝不能适用于中国这一集体。在这意义上，我们应该承当起钱先生的未竟之业，继续为中国招魂。

一九九〇年

一四八

学术与门户

论学不立门户，是钱穆先生从早年到晚年一直坚持的观点。他早年在学术界的成名之作是《刘向、歆父子年谱》；这是对康有为《新学伪经考》的全面而有系统的驳斥。清末民初的学术界一直有今文经学和古文经学两大壁垒的对峙。但钱先生虽摧破了今文经学，却并未陷入古文经学。他认为今文、古文都是清儒主观构造的门户，与经学史的真相不尽相合。所以后来他在《两汉经学今古文平议》的自序中说：

> 盖清儒治学，始终未脱一门户之见。其先则争朱、王，其后则争汉、宋。其于汉人，先则争郑玄、王肃，次复争西汉、东汉，而今古文之分疆，乃由此起。

又说：

> 晚清经师，有主今文者，亦有主古文者。主张今文经师之所说，既多不可信。而主张古文诸经师，其说亦同样

不可信，且更见其为疲软而无力。此何故？盖今文古文之分，本出晚清今文学者门户之偏见，彼辈主张今文，遂为今文诸经建立门户，而排斥古文诸经于此门户之外。而主张古文诸经者，亦即以今文学家门户为门户，而不过入主出奴之意见相异而已。……

本书宗旨，则端在撤藩篱而破壁垒，凡诸门户，通为一家。经学上之问题，同时即为史学上之问题。自春秋以下，历战国，经秦迄汉，全据历史记载，就于史学立场，而为经学显真是。

钱先生著作中几无处不致意于门户之必不可有，而言之最明白畅晓者则首推此序。《朱子新学案》是他晚年最大的著作，他在这部书中则要打通理学内外各种门户，因为只有拆除种种门户之后，我们才能看清朱子的真面目。所以自序说：

学者困于门户之见，治理学则必言程、朱、陆、王。

又说：

学者又有经学、理学、乃及汉学、宋学之辨，此等皆不免陷入门户。朱子学，广大精深，无所不包，亦无所不透，断非陷入门户者所能窥究。本书意在破门户，读者幸勿以护门户视之。

钱先生反复强调门户之见必须打破，这和他在学术上的“宗主”有密切的关系。他一向认为中国学术传统以贯通和整

合为其最主要的精神。经、史、子、集虽分为四部，四部之内又各有千门万户，但是所有部门都呈露中国文化的特性，因而也都可以互通。他常说，在中国学术史上，通儒的地位往往在专家之上。“通儒”自然是一种理想的境界，不是人人都能企及的。但每一时代总有少数人被推尊为通儒；凡是足当通儒之称的大概都是较能破除门户之见的学人。钱先生自己便是20世纪国学界的一位通儒，经、史、子、集无不遍涉而各有深入。据他自叙为学的经过说：

> 入中学，遂窥韩文，旁及柳、欧诸家，因是而得见姚惜抱《古文辞类纂》及曾涤生《经史百家杂钞》。民国元年余十八岁，以家贫辍学，亦为乡里小学师，既失师友，孤陋自负，以为天下学术，无逾乎姚、曾二氏也。同校秦君仲立，年近五十，亦嗜姚、曾书，与余为忘年交。一日，忽问余：吾乡浦二田先生，有《古文眉诠》，亦巨著，顾治古文者独称姚、曾不及浦，同是选钞古文，其高下得失何在？余请问，秦君曰：我固不知，故举以问君耳。嗣是遂知留心于文章分类选纂之义法。因念非读诸家全集，终不足以窥姚、曾取舍之标的，遂决意先读唐、宋八家。韩、柳方毕，继及欧、王。读《临川集》论议诸卷，大好之，而凡余所喜，姚、曾选录皆弗及。遂悟姚、曾古文义法，并非学术止境。韩文公所谓因文见道者，其道别有在，于是转治晦翁、阳明。因其文渐入其说，遂看《传习录》、《近思录》及黄、全两《学案》。又因是上溯，治五经，治先秦诸子，遂又下追清儒之考订训诂。宋、明之语录，清代之考据，为姚、曾古文者率加鄙薄，余初亦鄙薄之，久乃深好之。所读书益多，遂知治史

学。(《宋明理学概述自序》)

这一段自叙,极为亲切,与章太炎《自述学术次第》相似。钱先生《师友杂忆》所记虽较详尽,但论及治学的转折不及此序之扼要。据此序,钱先生最初从文学入手,遂治集部。又"因文见道",转入理学,再从理学反溯至经学、子学,然后顺理成章进入清代的考证学。清代经学专尚考证,所谓从古训以明义理,以孔、孟还之孔、孟,其实即是经学的史学化。所以钱先生的最后归宿在史学。前面引了他的话,在解决汉代今古文经学的争论时,他是"就于史学立场"上。我们可以说"史学立场"为钱先生提供了一个超越观点,使他能够打通经、史、子、集各种学问的千门万户。而且他的治学经验更使他深切体会到:如果划地自限,局促于某一特殊门户之内,则对此门户本身也不能得到比较完整的了解。钱先生毕生致力于破除门户之见,更不肯自己另建门户,其更深一层的根据便在这里。

但是钱先生虽悬通儒之学为最高鹄的,却同样承认学术发展必然日趋分化、日趋专门。一部中国目录校雠学史便是明证。门户的出现正是这一发展的结果。经学之中有今文、古文,理学之外又有心学,凡此之类都是学术这一大家族在长期传衍繁殖中所建立的支脉。所以钱先生决不是主张取消中国学问中已存在的门户;他所反对的其实是门户的偏见。学术门户的成立自有其客观的历史根据,谁也不能任意加以抹杀。但持门户偏见的人则不免过分夸张自己的门户;他们往往高自位置,而卑视其他门户,甚至以为天下之美尽在己。这种偏见必然导致曲解臆说。钱先生对于现代学术必须分途发展一点,有很明确的认识。他曾说:

今天的学问已是千门万户，一个人的聪明力量，管不了这么多；因此我们再不能抱野心要当教主，要在人文界作导师。所谓领导群伦，固是有此一境界；但一学者，普通却也只能在某一方面作贡献。学问不可能只有一条路，一方面，也不可能由一人一手来包办。今天岂不说是民主时代了吗？其实学问也是如此，也得民主，不可能再希望产生一位大教主，高出侪辈，来领导一切。（《中国学术通义》，台湾学生书局，1976，页302）

可见他一方面戒学者勿陷入门户的偏见，另一方面又强调现代学者只能走专门化的道路，不能再妄想作"教主"或"导师"。这一段话可以帮助我们了解他所说的"通儒"（或"通才"）的涵义。他的"通儒"并不是和"专家"处于互不相容的地位。现代学者首先选择一门和自己性情相近的专业，以为毕生献身的所在，这可以说是他的"门户"。但是学问世界中还有千千万万的门户，因此专家也不能以一己的门户自限，而尽可能求与其他门户相通。这样的"专家"，在他看来，便已具有"通儒"的思想境界。但"通儒"又不仅旁通于其他门户而已，在旁通之外，尚有上通之一境。钱先生常说，治中国学问，无论所专何业，都必须具有整体的眼光，据我多年的体会，主要是指中国文化的独特系统。1955年我初到美国，那时我的兴趣偏向社会经济史。钱先生在10月17日的信中指示我："弟在美盼能有机会多留心文化史及文化哲学一方面之研究。社会史经济史必从全部文化着眼始能有大成就。"这是中国传统所强调的"先识其大"。换句话说，专业上通于文化整体，或"艺"进于

“道”，这才是“通儒”的最高境界。钱先生论通识与专业的关系大致和章学诚所说的“道欲通方而业须专一”（《文史通义·博约》下）甚为相近，我们不要认为这是中国传统学术中的陈旧观念，而加以轻忽。事实上，西方现代也同样有“部分”与“整体”互通的要求。近几十年来诠释学逐渐从神学扩展到文学、哲学、史学等即是一显例。

总之，在中国学问的领域内，钱先生一方面破除门户之见，一方面又尊重现代的专业。这种似相反而实相成的论点是相对于一整体的观念而成立的；门户可以有高下大小之异，但同是此文化整体的门户。因此没有任何一个门户有资格单独代表整体。一切专业也都起于对此整体进行分途研究的需要，因此我们对于此整体的了解正有赖于各门专业的精进不已。钱先生所反复致意的则是：研究中国学问的人无论从什么专业入手都必须上通于文化整体，旁通于其他门户。因为唯有如此，才能免于见树不见林之病。

一九九一年

一四九

专与通

大概在1950年秋季开学不久，我为了想比较深入地读《国史大纲》，曾发愤作一种钩玄提要的工夫，把书中的精要之处摘录下来，以备自己参考。我写成了几条之后，曾送呈钱穆先生过目，希望得到他的指示。这大概是我第一次在课外向他请教。钱先生的话我至今还记得。他说：“你做这种笔记的工

夫是一种训练，但是你最好在笔记本上留下一半空页，将来读到别人的史著而见解有不同时，可以写在空页上，以备比较和进一步的研究。"他的闲闲一语对我有很深的启示，而且他透露出他自己对学问的态度。《国史大纲》自然代表了他自己对一部中国史的系统见解。但是他并不认为这是唯一的看法，而充分承认别人从不同的角度也可以得出不同的论点。初学的人，则应该在这些不同之处用心，然后去追寻自己的答案。用今天的话说，钱先生的系统是开放的，而不是封闭的。这个意思，他在《国史大纲》的《引论》和《书成自序》中也隐约地表示过，但是对我而言，究竟不及当面指点，直凑单微，来得亲切。从此以后，我便常常警惕自己不能武断，约束自己在读别人的论著——特别是自己不欣赏的观点——时，尽量虚怀体会作者的用心和立论的根据。

这次以后我曾不断提出《国史大纲》中的具体论断，请他说明为什么要这样说，而不那样说。每一次都是我"小扣"，而他"大鸣"。我渐渐明白原来他多年在北大等校讲授中国通史的过程中，读遍了同时史学专家在一切重大关键问题上的研究文字，然后根据他自己的通史观点而判定其异同取舍。有一次我们讨论到西魏府兵制，他便向我说明他和陈寅恪的看法有何异同之处。他认为陈寅恪过分强调了宇文泰个人私心在府兵制成立上的作用，而他则宁可从胡汉势力的消长上去着眼。他很推崇陈寅恪的贡献，但认为专题考证的具体结论和通史所需要的综合论断未必能完全融合无间。我举此一例，以见《国史大纲》并不易读。因为钱先生写通史时惜墨如金，语多含蓄，其背后不仅是正史、九通之类的旧史料，而且也包含了整个民国时期的史学史。

我们讨论的范围几乎无所不包,但重点总是在现代史学的演变方面。我从他的谈论中,逐渐领悟到中国传统学术一方面自有其分类和流变,另一方面又特别注重整体的观点。这是"专"与"通"的大问题。但是这一传统和现代西方学术的专门化趋势接触以后,引起了许多有关如何沟通和融化的困难,一时无法解决。如果单纯地依照西方的分类,各人选一专门的范围去进行窄而深的断代研究,当然也会有成绩。但在熟谙中国传统的人看来,总不免有牵强和单薄之感。如果过分注重"通"的传统,先有整体的认识再去走专家的道路,事实上又是研究者的时间、精力、聪明都不能允许的。钱先生走出了自己的独特"以通驭专"的道路。现在大家都把他当作学术思想史家,其实他在制度史、沿革地理,以至社会经济史各方面都下过苦功,而且都有专门著述。《国史大纲》中"南北经济文化之转移"三章尤其有绝大的见识,显示了多方面的史学修养和现代眼光。在钱先生门下,以我所认识的人而言,严耕望先治政治制度史后治人文地理,都是受到钱先生的启发和指导。1953年钱先生得到亚洲基金会的资助,在九龙太子道租了一层楼创办研究所,这是新亚研究所的前身。当时只有三四个研究生,我也在其中。但我当时的兴趣是研究汉魏南北朝的社会经济史,由钱先生任导师。钱先生仍一再叮咛,希望我不要过分注意断代而忽略贯通,更不可把社会经济史弄得太狭隘,以致与中国文化各方面的发展配合不起来。这仍然是"通"与"专"之间的问题,不过钱先生的道路并不是人人都能走得通的,所以这个大问题也一直没有得到妥善的解决。他也承认这个问题恐怕无法统一解决,只有凭各人性之所近,分途摸索。也许等到新的研究传统真正形成了,这个问题也就自然而然地化

解了。这里又显示了钱先生治学的另一面:他是开放型的现代学人,承认史学的多元性,但是同时他择善固执,坚持自己的路向。他并没有陷入相对主义的泥淖。他相信,各种观点都可以用之于中国史的研究,然而学术价值的高下仍然有客观的标准,也不完全是时人的评价即能决定,时间老人最后还是公平的。所以,在他的谈话中,他总是强调学者不能太急于自售,致为时代风气卷去,变成了吸尘器中的灰尘。这便回到"人不知而不愠"那个老话题上去了。但是他承认30年代的中国学术界已酝酿出一种客观的标准,可惜为战争所毁,至今未能恢复。

一九九〇年

一五〇

"第一流"与"第一线"

1955年秋天我初到康桥,参加第二届"哈佛燕京学社访问学人计划"。那时杨联陞先生才四十一岁,但是他的学术事业已如日中天。胡适之先生在1953年5月15日给他的信中推重他是"最渊博的人";1955年冬天,哈佛燕京社社长叶理绥教授(Serge Elisseeff)也曾亲口告诉我:杨先生受过最严格的现代学术训练,是最杰出的中国史学家。后来我才知道,他的许多重要的英文论著那时都已发表,并且在西方汉学界引起了普遍而热烈的反响,其中包括专书如《中国史专题讲授提纲》(1950)、《中国货币与信用小史》(1952)以及《哈佛亚洲学报》上的论文和书评。总之,在50年代中期,杨先生毫无疑问已是世界汉学界"第一流"而兼"第一线"的学人。这里所用

"第一流"和"第一线"的分别是根据杨先生自已所设立的标准。当时有不少人都推许杨先生是汉学界的"第一人",但是他谦让未遑。他说:

> 我想论学问最好不要谈第一人,而谈第一流学人与第一线学人(或学徒)。凡治一门学问,有了基本训练,自己认真努力,而且对前人及时贤(包括国内外)的贡献,都有相当的认识的人,都是第一线学人或学徒。第一流学人则是已经卓然有所成就,他的工作同行决不能忽视的人,其中也有因年老或因语文关系对时贤工作不甚注意,仍不害其为第一流。(《与周法高先生论汉学人物书》,收在周法高《汉学论集》,1964,页27)

这一划分在今天还是完全适用的。

一九九一年

一五一

"水中盐味"与"眼里金屑"

杨联陞先生的基本功力自然是在中国史学方面,他的每一项研究专题都是先在中国史籍方面积累了丰富的证据,然后才加以整理。这是继承了清代以来中国朴学的传统。清代张穆为俞正燮(理初)的《癸已存稿》写序说:

> 理初足迹半天下,得书即读,读即有所疏记。每一事

为一题，巨册数十，鳞比行笈中。积岁月，证据周徧，断以己意，一文遂立。

杨先生的治学程序正是如此，我正式做他的学生五年有半(1956 年秋到 1961 年冬)，后来又和他合教了九年的中国通史和中国制度史(1966—1977，中间有两年在香港)，关于这一层是我相当清楚的。大体上说，杨先生平时在一定的范围内博览群书，现代社会科学的训练则在阅读过程中发生部勒组织的作用。读之既久，许多具体问题便浮现脑际，而问题与问题之间的层次和关系也逐渐分明，这时有哪些专题值得研究，并且有足够的材料可供驱使，都已具初步的轮廓，然后他才择一专题，有系统地搜集一切有关的材料，深入分析，综合成篇。他的《兴建考》(即 Economic Aspects of Public Works io Imperial China，收入英文《汉学散策》，中译本见《国史探微》)可以说是专题研究的经典之作。

总之，杨先生的论著都是读书有得的产品，他所提出的问题无一不是从中国史料内部透显出来的真问题，不但有客观的基础而且具自然的脉络。另一方面，传统和现代的学术训练则为他提供了整理、批判、分析和综合的主观条件。因此他从不把西方的概念强加于中国材料之上，他的社会科学的修养融化在史学作品之中，而不露斧凿的痕迹：这是所谓"水中盐味"，而非"眼里金屑"。

一九九一年

一五二

误"浮云"为"树林"

我个人认为杨联陞先生对于西方汉学界的最大贡献毋宁在于他通过各种方式——课堂讲授、著作、书评、学术会议、私人接触等——把中国现代史学传统中比较成熟而健康的成分引进汉学研究之中。50年代以后，西方汉学发生重大变化，逐渐和各种不同学科(特别是社会科学)融合起来，而科际沟通更蔚成一时风尚，所以60年代美国的《亚洲学报》上曾有过"汉学乎？社会科学乎？"的热烈争论。主张以社会科学取代汉学的人虽然也离不开经验研究，但显然更重视理论或概括性的论断。杨先生自然欢迎这一新的发展，不过他特别强调任何理论都必须以基本史料的整理和考订为依据。这不仅是中国朴学的传统，而且也和美国史学主流派的观点相近。杨先生紧守"证据"的关口并反复示人以中国史料所特具的困难和复杂性，因此使得不少后起之秀知所警惕，不敢妄发空论。1960年他在华盛顿大学主持的中美学术合作会议上发言，特别指出美国人研究中国史的往往富于想象力，如果不加以适当控制，他们可能会"误认天上的浮云为地平线上的树林"(mistake some clouds in the sky to be forests on the horizon)。这句妙语曾得到萧公权先生的激赏(见《问学谏往录》页64及223—224)。后来杨先生亲口告诉我，这句话其实是他从傅斯年先生那里借来的。傅先生因为看不惯拉铁摩尔(Owen Lattimore)的信口开河，所以当面用这句话来塞他的嘴。杨先生用中国的研究传统来矫正西方汉学的流弊，这又是一个明显

的证据。

杨先生自己也随时随地点破误“浮云”为“树木”的笑语。最有趣的例子是老一辈汉学名家魏复古（Karl A. Wittfogel）的《东方专制论》（Oriental Despotism, A Study of Total Power）。为了证明汉帝国大量使用人民的劳动力，魏复古先生根据汉代褒斜道石刻的记载，指出这条驿道的修筑一共动用了七十六万六千八百人，其中只有二千六百九十人是刑徒，可见汉代一般平民被迫服役的数目之大。杨先生在《兴建考》中告诉读者，魏复古先生误解了石刻原文的意思，“七十六万六千八百”这个数字指的是工作日，筑道的人其实便是这二千六百九十个刑徒。换句话说，前一项数字不过是后一项数字乘上工作日的总和而已。这个石刻文件因此完全不能证明汉代政府曾经在公共工程中使用过刑徒以外的劳动力。我敢于肯定地说：由于杨先生的存在，西方汉学界在50、60年代减少了许多像魏复古那样把“浮云”当作“树林”的事例。弭患于无形，这是他对汉学的一种看不见的贡献。

一九九一年

一五三

史学的基本纪律

治史者如果在文献层次上发生了严重错误，则他所构造的历史图象无论采用什么观点，都只能是空中楼阁。事实上，这也是现代史学纪律的一个普遍要求。杨联陞先生从不空论史学理论或方法，他在一切著作中所反复提示的是：中国的各

类历史文献（从制度到思想）都有其特殊的"训诂"问题，治中国史者首先必须深入中国文献的内部而尽其曲折，然后才能进一步提出自己的心得。杨先生的持论主要是以美国汉学研究的现况为对象。萧公权先生在60年代末期所说的一段话恰好提供了具体的历史背景：

> 各大学里有些研究中国历史的美国学者，不愿（或不能）广参细考中文书籍，但又必须时时发表著作……天资高一点的会从涉猎过的一些资料中"断章取义"，挑出"论题"，大做文章。只要论题新鲜，行文流畅，纵然是随心假设，放手抓证的产品，也会有人赞赏。作者也沾沾自喜。这种作风竟有点像王阳明在《书石川卷》中所说："今学者于道如管中窥天，少有所见即自足自是，傲然居之不疑。"（《问学谏往录》，页223）

杨先生以"训诂治史"便是要严守史学研究的基线，防止"断章取义"、"随心假设"、"放手抓证"等等流弊。唯有如此，中国史研究在美国才能取得学术纪律的尊严，并进而与现代史学汇流。

今天史学界确已形成多元的局面，因此有人便用《圣经》上"以色列已没有国王"（There was no king in Israel）这句话来刻画这一现象。这和中国《易经》上"群龙无首"的说法不谋而合，而且同样生动。美国"客观性"史学受到四面八方的挑战，便为"群龙无首"提供了具体的说明。但是史学的"群龙无首"主要出现在解释和观点的层面；在这个层面上，现代史学已不再具有共识。至于史学的基本纪律，则并未因此而全面解

体。史学毕竟建立在以往经验的基础之上，经验知识无论如何离不开客观的证据。西方近一两个世纪所逐步建立起来的鉴别史料、检查证据等一套研究程序早已取得了高度的稳定性。这便是我们所说的基本纪律。

要求史学家完全不犯史实上的错误几乎是不可能的，但是如果错误的程度严重到影响中心论旨的建立，那么他是否还可以算是一个合格的史学家便大成问题了。杨先生在中国史研究上所坚持的便正是这一基本纪律。这一纪律不但独立于一切史学观点或理论，而且也超越国界。不过由于各国史料都有其特殊性，因此在具体处理的方式上不免大同小异而已。中国史研究能不能取得现代史学的地位，并不决定于观点和理论，而是首先要看研究者是否能遵守史学的基本纪律。"群龙无首"是史学理论层面的现象，不能和基本纪律混为一谈。今天美国史学界有少数人受到欧陆思想的影响，把相对主义发展到主观的绝境。有人甚至认为史学根本无客观可言，史学和虚构之间并没有一道明显的界限(如 Hayden White)。这是从客观主义的极端走向主观主义的另一极端。最初立新说的人尚确有所见，跟着起哄的人便有些像"百犬吠声"了。其流弊所及，将使人否定历史文献有任何确定的意义，解释者可以随心所欲。一旦发展到这个境地，杨先生所强调的"训诂治史"便不会再有人理睬了。在古典文字的训练日趋松懈的今天，这一新流派为中文程度不足的人开了一个方便法门，因此有些人可以在他们不甚了了的中国文献上玩弄种种抽象的西方名词。这是中国史研究的一个潜在的危机。如果危机爆发，杨先生所担忧的"误认浮云为树林"以及萧公权先生所指斥的"随心假设"、"放手抓证"等情况必更为变本加厉。幸而到现在为

止，这一流派在美国绝大多数史学家的眼中尚不过是一种"野狐禅"，它也许不致在中国史领域中泛滥成灾吧！

一九九一年

一五四

中国史学界的朴实楷模

初见严耕望在1957的秋季，距今已三十九年。当时情景犹历历在目。那时我正在哈佛大学作研究生。有一天回家，我的父亲陪着两位客人在谈话，一位是两年前逝世的周法高先生，另一位不相识，但说一口道地的桐城话。我进客厅的时候，父亲也没有为我介绍这位同乡，而我则认定他是来探望父亲的。不过我有点奇怪，为什么周法高先生会在座呢？因为我虽已和周先生很熟，但我知道周先生和父亲并不曾见过面。这位生客并不擅言辞，在最初十几分钟之内，也一直没有说清楚他的来意。我只好坐在一旁纳闷。再听下去，我忽然大悟了。我情不自禁地向这位生客大叫一声："你是严耕望！"他笑了，我们也都跟着大笑起来。这是相当戏剧性的一幕，我生平再也没有过第二次这样的经验。但这次初晤也十足地显露出耕望的性格：他质朴无华，根本不知道怎样表达自己的意思。其实他是来找我的，因为他从宾四师处知道有我这个师弟在康桥。我现在记述这一段往事，心中有说不出的凄怆，因为当时主客四人，今天只剩下我一个人了。

我们初见虽在1957年，但我知道耕望其人其学则早在五六年前。我在新亚读书的时代，常有机会在课外听宾四师畅谈

当代学术界的人物和轶事。有一次我问他，在他过去教过的许多学生之中，究竟谁是他最欣赏的。宾四师毫不迟疑地说，他最看重的是中央研究院史语所的严耕望，现已卓然有成。宾四师还补充一句，说：他是你的同乡，安徽桐城人。从此我便留心，想读他的论著。但耕望不写通论性的文字，我最早读到的是《唐人读书山林寺院之风尚》一文，刊于 1954 年香港《民主评论》为宾四师六十岁祝寿的专号上，深赏其运用史料之广博与生动。后来又在史语所《集刊》上读到关于唐代尚书省演变和汉代地方行政制度的长文，更佩服他的功力深细而又能见其大。在我们相见之前，我对他的认识仅此而已。但我已完全信服了宾四师鉴赏的准确。

在这篇简短的悼文中，我只想以最概括的方式谈两个方面：他的治学精神和他的史学取向。

和耕望相识以后，给我印象最深的是他对于学术的全心奉献。我们平时也常说"为学问而学问"、"献身学术"之类的话，但是我在耕望的身上才真正发现了一个最感人的活的范例。1957—1959 两年，他是哈佛燕京社的访问学人。那时他不但在中古政治制度史的领域内已卓然成家，而且足以传世的《唐仆尚丞郎表》四巨册也出版了。但是这两年中，他仍然孜孜不倦地苦读，比我们作研究生的人还要勤奋。每天早晨九点钟不到，他已在哈佛燕京图书馆前面等着开门，下午五点钟图书馆关门，他才离开。原来他正在为他的下一个巨大的研究计划作准备，遍读有关唐代历史地理的中日文书籍，并作详细的笔记。不但如此，为了要通解日文，他还和我们研究生一同上了整整一学年的初级日文，每天一小时。当时教我们日文的是哈佛燕京社社长赖世和教授，后来曾出任美国驻日大使。由于讲

授是用英语，他有时不甚明白，便找我一起讨论。他那种认真不苟的神情，我到今天还记得清清楚楚。

1979年春季他应聘到耶鲁大学历史系担任了一学期的访问教授。因为历史系没有空余的房间，我请校方在我的办公室中为他安置了一张大书桌，使他可以工作并接见研究生。研究生中真能有资格向他问学的人自然不多，因此绝大部分的时间他都在进行自己的研究。也和哈佛时代一样，他天天早到晚退，伏案用功。由于有这几个月的同室之雅，我对于他的治学精神才获得更深一层的亲切认识。这时他正在撰写《唐代交通图考》这部传之久远的大著作，因此从香港携来了无数笔记卡片。这些笔记卡片凝聚了他三四十年的读书功力，有些是写在抗战时期的粗糙纸张上。他告诉我，他有系统地摘录资料，自大学时代便已开始，从来没有中断，所积资料已不下二十万件。以唐代而言，两《唐书》之外，一千卷的《全唐文》他都有分类卡片。这种日积月累的功夫最能显出他的"恒德"，这是从清代朴学传统中发展出来的，如陈澧撰《东塾读书记》、孙诒让撰《周礼正义》都在事前有长时期的札记工夫。

哈佛和耶鲁两度共学，我亲切地体认到耕望是将全副生命献给学问的人，真正达到了造次必于是，颠沛必于是的境界。这是一种宗教性的奉献，即以学问的追求为人生的最后目的，而不是实现其他目标的手段。宾四师对他知之最深，1913年6月给他的一封信上说：

> 大陆流亡海外学术界，二十余年来，真能潜心学术，有著作问世者，几乎无从屈指；唯老弟能澹泊自甘，寂寞自守，庶不使人有秦无人之叹！

我认为这是对他的学术人格的最真切的写照。他自己曾明白说过，他一生从不求多赚一分钱，也不想增加一分知名度，因此避开任何不必要的活动，以免浪费宝贵的光阴。这句话我也完全有资格作见证。上引宾四师的话是因为他坚决不肯应征香港中文大学讲座教授的职位而引出来的。香港的大学采用英国制度，每一系只有一位"讲座教授"，其主要职务是处理系的行政。即使行政可由他人代理，这个名位也必然带来许多学术以外的活动。同年7月我回到新亚工作，也曾一再请他考虑，他丝毫不为所动。1979年他在耶鲁的期间，正值大陆社会科学院代表团前来访问，团员中包括钱钟书、费孝通等人，是当时一大盛会。我受学校的委托，在家中接待代表团。无论在公在私，我都必须邀请耕望与会，但他也婉辞了，因为他坚守其"避开任何不必要的活动"的原则。这种"澹泊自甘，寂寞自守"的性格和他治学的勇猛精进、锲而不舍，恰好互为表里，刚柔相济。

耕望的生命虽然彻底地与学问合一，但他既不是不晓事的书呆子，更无世人想象中那种专家学者的傲僻。相反的，在日常生活中，他是一个最通情达理并且随时随地为别人着想的人。无论是对他的家人、师友、学生或同事，他都抱着一分诚挚的情意；任何人曾对他有过一点帮助，他都永志不忘。关于这一点，我们只要读他那些大著作的序跋，特别是《治史经验谈》、《治史答问》和《钱穆宾四先生与我》三部为后学现身说法的小书，便可以获得生动的印证。他的忠厚存心尤为少见。在学问方面，他一向持严格的标准，决不稍有假借。然而他在摘发别人的失误时却从无例外地隐去失误者的名字。他曾说，他

一向以道家自处而以儒家待人。这是恰如其分的自我解剖。所谓"以儒家待人"是指他珍惜人情的一种忠恕心理；所谓"以道家自处"则是指他的"不争"、"寡欲"的生活态度。他从不争浮名和权位，对于物质生活的要求也低到无可再低，这确可以说是近于道家的人生观，然而也未尝不与儒家相合。宾四师有一次在给他的信上说他的性格"似为柔退"，这也是说他近于道家。以我个人的认识而言，他毋宁是外柔内刚的一型。他平常表现在外的是"柔逊"，但在大原则上却持之甚坚，内心自有不可逾越的尺度。至于在治学方面，他不但不是"柔逊"，而且恰恰相反，是充分体现了"刚毅进取"的精神。正因得力于此，他才能在史学上取得了惊人的成就。

耕望的研究领域是制度史和历史地理。他在五十岁以前的著作如《中国地方行政制度史》(四大册)和《唐仆尚丞郎表》都在制度史方面；最后三四十年他的研究和撰述则集中在唐代交通路线，其成果即仍在续刊中的《唐代交通图考》(已出五大册)。他的著作无一不由规模浩大、笼罩全面的研究中产生。这是他的史学取向的一个最显著的特征。以《中国地方行政制度史》而言，前两册写秦汉，后两册写魏晋南北朝，表面上看来似为一种概括式的专史。但认真的读者一定会发现，书中每一章每一节都有精密考证的创获。不过他所做的是地毯式的全面考证，而不像多数考证那样，只是蜻蜓点水式的。全面考证必须建立在两个先决条件之上：第一，事前有周密的通盘计划；第二，从计划到执行需要长时期的持续努力。据我的大略估计，地方行政制度史的完成先后越二十年；《唐仆尚丞郎表》从收集资料到出版共费去九年；《唐代交通图考》更是惊人，他在 1984 年写序言时已说"付出三十七年之岁月"，现在又要加

上十一二年，则几乎是半个世纪了。这三大计划的进行在时间上自然有重叠的部分，但无论如何，这样大规模的研究出现在战乱频仍的 20 世纪中国，实在不能不说是一个难以想象的奇迹。像《唐代交通图考》这样的大计划，在西方或日本都只能出之于集体实践之一途，即由计划的主要执行人指导一二十个助手分头进行。现在耕望则以一手之力完成之，他的恒心和毅力真足以惊天地而动鬼神了。

耕望对制度史和历史地理发生兴趣远起于中学时代，但 1941 年 3 月 23 日他听宾四师在武汉大学讲"中国政治制度史导论"的开场白却对他发生了定向的作用。据他回忆，宾四师说："历史学有两只脚，一只脚是历史地理，一只脚就是制度。中国历史内容丰富，讲的人常可各凭才智，自由发挥；只有制度与地理两门学问都很专门，而且具体，不能随便讲。但这两门学问却是历史学的骨干，要通史学，首先要懂这两门学问，然后自己的史学才有巩固的基础。"这一番话便决定了他此后五十五年的研究取向。他自审一己的才性近于追求确实而稳定的历史知识，对于不易把捉的抽象问题则不愿涉足。因此他曾明白表示对于研究具体问题的偏好。这又是他的史学取向的另一显著的特征。政治制度史和历史人文地理则恰好是最具体的研究对象。具体才容易客观，抽象则难免主观。他希望辛勤取得的研究成果可以成为不易推翻的定论，因此不肯投身于过分依赖主观判断的抽象领域。从这一点说，他的取向很接近实验的科学家。这也许和他早年偏好数理的背景有关。换句话说，他追求的是实证的历史知识。然而他又绝对不是褊狭的实证主义者，否定抽象领域的重要性。不过他为中人以下说法，并针对着近来中国史学界的一种华而不实的风尚，

提出及时的警告而已。

他所取得的巨大成就则充分证明了他在史学研究上的抉择是完全正确的。他的一切著作不但都包含着大量的新发现，为中国中古史建立了最坚实的基础，而且由于规模广阔，更能为后来的研究者提供无限的用途。以我个人的切身体验而言，我过去研究汉代贸易与扩张和循吏的文化功能都曾得力于《中国地方行政制度史》所提供的基本架构。此外就我所知，胡适之先生因研究神会而深赏《唐仆尚丞郎表》，最近荷兰的中国佛教史大家 Erik zurcher 研究唐代佛教与教育也对《唐人读书山林寺院之风尚》一文推崇备至。至于《唐代交通图考》，其价值更是难以估计，正如他自己预料的，将来无论是治政治史、军事史、民族史、经济史、宗教史或疆域史的专家都不能不"取证斯编"。

耕望的著作初看好像只是中国传统考证史学的延续。其实由于他一直注意现代社会科学的新观点，他的论断已不是传统史学所能范围。他的《地方行政制度史》秦汉卷便已参考了一部《各国地方政府》的中译本。《唐仆尚丞郎表》从传统一方面看固可说与清代徐松《登科记考》同属一类而精密过之，但是他论尚书六部与九寺诸监的关系则参考了现代行政学上关于行政官与事务官的分别，使两者的职权性质顿然得到清楚的说明。他的历史宏观竟与法国年鉴派大师 Fernand Braudel 颇多暗合。例如他治唐代人文地理取"全史"的观点，即后者研究 16 世纪地中海世界的路向；他治制度史，重点也在长期性的结构，而不在变幻的人事。这自然是受到社会科学的暗示而然，不过未加理论化而已。诚然，他所运用的社会科学甚为有限，仅在大关键处偶一着墨。但这恰好是他的长处而

不是短处，因为他的研究主体毕竟是中国史学而不是社会科学。若在社会科学上求之过深过细，则不仅本末倒置，而且也必然流入牵强附会。所以我认为他的著作最能体现中国传统史学向现代的转化。陈寅恪先生撰《隋唐制度渊源略论稿》，一依传统史学的体裁，其用意也在于此。所以他特别指出："故分别事类，序次先后，约略参酌隋唐史志及《通典》、《唐会要》诸书，而稍为增省分合，庶几不致尽易旧籍之规模，亦可表见新知之创获。"在这种地方我们才可以看出一个史学家在思想上是不是真正成熟了。

耕望论现代中国史学家，特别推崇陈垣、陈寅恪、吕思勉和宾四师为"四大家"。以治学途辙言，他较近于陈垣与吕思勉，而稍远于陈寅恪与宾四师。这是毫无可疑的。然而他于四大家的优点则能兼收并揽。他的规模弘大承自宾四师，辨析入微取诸陈寅恪，平实稳健尤似陈垣，有计划而持之以恒则接武吕思勉。他在史学上终能达到通博与专精相反相成的境界决不是倖致的。

苏东坡说："非才之难，所以自用者实难！"现代中国史学界没有人比耕望更能自用其才的了。陆象山说："今天下学者，唯有两途：一途朴实，一途议论。"耕望木讷寡言，终其身与"议论"无缘，他走的是彻头彻尾的"朴实"的道路。但今天中国的史学界弥漫着"议论"，而"朴实"一途则空前地寂寞。耕望是史学界的"朴实楷模"，现在他走了，这条路更空寂了。世有闻耕望之风而起者，予日日引领而望之！

一九九六年

一五五

费正清的贡献

费正清以哈佛为基地而发展中国近代、现代史，他的主要成绩表现在两个方面：

第一，他培养了大批的专家，后来几乎垄断了美国各主要大学的中国研究和教学。据他在自传中的粗略估计，哈佛出身的东亚专家到1981年止已遍布于全美七十五所大学之中。不用说，其中教中国近代史的大都是在他的指导下写成博士论文的。

费正清先后指导的博士论文不下几十篇，大都集中在19世纪。他对于中国近代史研究的方向有比较全盘的构想，因此他往往向他的研究生建议具体的博士论文的题目；而且在论文撰写的各阶段，他也很尽心地提示意见。在这种教学相长的过程中，他自己对中国近代史的认识也逐渐深化。杨联陞先生曾不止一次对我说过：费正清对于中国19世纪史的了解，特别是在中西关系史方面，确可当卓然大家的称号而无愧。别的不说，几十篇博士论文指导下来，他的历史知识无论在广度和深度上都不是同侪所能企及的了。杨先生和费正清共事比我久，共同参加学术会议和给予博士口试的次数也比我多，他的评语是很公允的。

第二，在领导东亚研究中心的发展上，费正清也同样有卓越的表现。顾名思义，研究中心自然是以研究为主要任务。但费正清的计划还包括最后一步，即将研究的成果尽快地公之于世。从这一方面说，研究中心的工作和博士论文恰好是衔接

的。一般而言，美国的博士论文是一种初步的研究训练，因此论文很快出版为专书者不多。史学尤其如此，因为史学研究的成熟需要较长的时间。但是费正清的构想则大不相同；他在建议博士研究生选定论文题目的时候，便已打算把它变成一部专题研究的书了。这个打算至少有两层好处：第一是用最快的方式填补中国近代史园地中出版物的空白；第二是帮助他的学生较早地奠定他们的教学地位。费正清的深谋远虑在这一方面表现得最为突出，事实证明他的计划是完全成功的。东亚研究中心在这一点上则发挥了重大的桥梁作用。在中心的资助之下，他的学生在获得学位之后，有些可以留在哈佛一两年，全力修改论文成书，有些则可以利用暑假回到康桥来继续加工，所以 50 年代末以来哈佛大学出版社所刊行的《东亚研究丛书》中，这样的博士论文占有一个很高的比例。

但是哈佛的东亚研究中心同时又是向全美国，以至全世界开放的。它每年都聘请几位外面的学者为访问研究员，在哈佛从事研究和写作。这些研究成果也往往收入《东亚研究丛书》之内，成为哈佛的中国研究的一个重要组成部分。从 1955 到 1973 年，费正清主持东亚研究中心先后共十八年之久。在这一时期，他对于推动中国近代和现代的研究确作出了重要的贡献。

从他一生的工作成绩来看，费正清的努力方向与其说是在个人的学术造诣，毋宁说是在开拓一个新的研究园地。他曾和许多学者合作，编译了大量的文献和书目，这都是开拓园地的"为人之学"。例如他和刘广京先生费了三年的时间编成中国近代史的中文书目（Modern China: A Bibliographical Guide to Chinese Works，1898—1937，1950 年出版）；又在东

京花了整整六个月的功夫全力与坂野正高、山本澄子合编了一部日文书目(Japanese Studies of Modern China: A Bibliographical Guide to Historical and Social Science Research on the 19th and 20th Centuries, 1955年出版;后来又得蒲地典子之助编了一个续篇,1975年刊行)。这两部书目给予后来的研究者以无限的便利。据坂野正高先生的回忆,费正清在编日文书目时,从早到晚,全神贯注,无片刻间断,这种"为人"的精神是值得表扬的(参看坂野正高,《イメジの万華鏡——私の米国、日本、中国体験》,东京筑摩书房,1982,页263—274)。

一九九一年

一五六

费正清的"霸才"

费正清在自传里曾引过美国学术界的一句戏言:地域研究好像有一种感染的力量,研究者在不知不觉之间便沾上他所研究的那个地域的人的特性了。那么费正清是不是也染上了中国人的色彩呢?特别是他作为东亚研究中心的创始人和长期领导者,是不是也有中国式的权威家长的作风呢?

从中国人的观点看,费正清确可说是一个有"霸才"的人,杨联陞先生便曾用"霸"字来形容过他,有时又说他擅于"纵横捭阖"。大概在早期创业时代,他表现得既有冲劲,又有手腕。若非如此,他也不可能在美国创出一番事业来了。在他主持东亚研究中心的期间,他对中心的事情当然拥有最高的决策权。

研究中心的其他同事因为尊重他是创办人，也很少反对他的决定，久而久之，他自然有点“大家长”的风范。记得50年代末，研究中心设在敦斯特街(Dunster Street)十六号的时代，研究中心的收发台上有两个文件盒子，上面分别写着“上谕”和“奏章”的中文名目。凡是由费正清发出去的文件叫做“上谕”；凡是收进来的文件都叫“奏章”。这当然是开玩笑的举动，绝对认真不得，但多少也反映了一点地区研究的感染力吧。

东亚研究中心设有一个执行委员会，是决策的机构，委员由文理学院院长每年函聘。我清楚地记得有一年费正清休假，由一位年轻的美国同事代理主任的职位。第一次开会时，这位代主任开口第一句话便说：“好了，现在我们大家都是平等的了。”我们都忍不住笑了。这句话倒不全是笑话，可见不少美国同事对“大家长”的作风是不大愿意接受的。但是我必须说一句公道的话，我并没有感到费正清有什么特别霸道之处。我参加执行委员会先后十年(1967—1977)，和他开过无数次的会，一切提案都是经过公开讨论然后通过的，也许他在会前会后有运用他的特殊影响力的地方。由于我个人对于校园中的所谓“政治”毫无兴趣，因此我从来不曾发生过任何敏感。有时杨先生和我想推动早期中国史的研究，只要提案的理由充足，也同样可以在执行会议上获得一致的支持。

外面的人不清楚哈佛的内情，往往误以为费正清垄断了哈佛的中国研究，甚至东亚研究。这是很荒唐的观念。以东亚研究而言，日本方面的领导人是曾任驻日大使的赖世和(Edwin O. Reischauer)。赖氏的基地是远东语言学系(后改为东亚语言与文明学系)和哈佛燕京学社。他和费正清年龄和学历都相若，彼此之间是既合作又竞争的关系。所以有关日本研究

的发展，费正清是完全管不着的。而且日本方面由于有日本基金会的大力支持，财力远胜于中国部分。即使在中国研究的范围之内，费氏所能当家做主的也仅限于中国近代史和中共研究。中国早期历史以及文学、语言等学科都属于东亚学系，是在他的势力范围以外的。东亚学系最初是和哈燕社二位一体的；早期东亚学系的经费几乎完全来自哈燕社，直到60年代以后，因为学系扩张得很快，才逐渐在行政系统上划分开来。哈燕社拥有永久而充足的基金，每年除依照一定的比例将其年息拨给哈佛大学以外，其余部分都由哈燕社独立运用。所以它可以设立访问学人的计划和资助东亚地区的种种研究项目。费正清似乎从来没有参加过哈燕社的重要决策。我在哈佛任教的时期，哈燕社设立了一个东亚研究计划委员会，每年拨款协助日本、台湾、南韩、香港等地区的研究机构。所以哈燕社每年必须开一次拨款会议，决定所要支持的项目，而且以当时的标准言，经费的数字是很可观的。这个委员会我也参加过多年，但是我便记不起费正清曾出席过这个拨款会议。费正清之所以予人以独霸哈佛的中国研究的印象，自然也不是没有原因的。首先是他的确把东亚研究中心办得有声有色；其次是他所推动的中共研究直接冲击到美国的外交政策，因此特别受到国内和国际的注意。他研究中国近代、现代史并不完全是从学术的观点出发，更重要的是他要改变美国的对华政策。

一九九一年

一五七

士大夫与小说

叶盛(1420—1474)《水东日记》卷二十一"小说戏文"条云:

> 今书坊相传射利之徒伪为小说杂书,南人喜谈如汉小王光武、蔡伯喈邕、杨六使文广,北人喜谈如继母大贤等事甚多。农工商贩,抄写绘画,家畜而人有之;痴騃女妇,尤所酷好,好事者因目为《女通鉴》,有以也。……有官者不以为禁,士大夫不以为非;或者以为警世之为,而忍为推波助澜者,亦有之矣。(北京,中华书局,1980,页213—214)

这段记载至少说明了三个问题:第一,"书坊射利"是小说大量刊行商业背景;第二,"农工商贩"透露出小说戏文的广大读者群;第三,"有官者"和"士大夫"对于小说戏文颇多"推波助澜者"。这三点主要是从社会——文化史的观点着眼的。如果从小说史内部着眼,当时南北读者嗜好的不同当然更值得深究。

这里我要特别指出,由于明清士与商的合流,戏文小说在这两类人的日常生活中越来越占重要的地位。先说士大夫,他们之中有许多人其实和"农工商贩"或"痴騃女妇"一样地喜爱小说,不过表面上不大肯承认罢了。我这里所说的士大夫主要是指"儒林传"型的人物而言,至于李贽、金人瑞这一类旁逸斜

出的人物，那就不在话下了。柳存仁先生曾屡次提到王闿运《湘绮楼日记》里有考证《封神演义》撰写时代的趣事。我在曾国藩的《日记》中也发现这位"理学名臣"常读小说，包括《绿野仙踪》、《儒林外史》、《水浒传》、《红楼梦》等。但像这一类详细而忠实的《日记》太少了，其他士大夫读小说的事迹大概都已淹没无闻。不过有时我们也可以从侧面找一些士大夫读小说的蛛丝马迹。例如章学诚这位颇带"卫道"成见的人，平时也攻击士大夫混《三国志》与《三国演义》为一谈。可是他自己写《华佗墓诗》，所用的典故却恰恰是《演义》中的虚构（可看余嘉锡《书章实斋遗书后》，收在《余嘉锡论学杂著》，北京，中华书局1963，下册，页617—618）。

《水东日记》中提到士大夫从"警世"的观点提倡小说的话，这也不全是门面话。明末的《警世通言》、《醒世恒言》和最近发现的《型世言》（陈庆浩先生从韩国找到的，台北，中央研究院中国文哲研究所影印，1993）都实践了这个想法。把这个观念发挥得最为淋漓尽致的则是清初刘献廷（1648—1695）。他一则曰：

> 余观世之小人，未有不好唱歌看戏者，此性天中之《诗》与《乐》也；未有不看小说、听说书者，此性天中之《书》与《春秋》也；未有不信占卜、祀鬼神者，此性天中之《易》与《礼》也。圣人六经之教，原本人情，而后之儒者乃不能因其势而利导之，百计禁止遏抑。务以成周之刍狗，茅塞人心，是何异壅川使之不流。无怪其决裂溃败也。

再则曰：

余尝与韩图麟论今世之戏文小说，图老以为败坏人心，莫此为甚，最宜严禁者。余曰：先生莫作此说，戏文小说乃明王转移世界之大枢机，圣人复起，不能舍此而为治也。图麟大骇，余为之痛言其故，反复数千言。图麟拊掌掀髯，叹未曾有。(《广阳杂记》，长沙，商务印书馆，1941，卷之二，页98)

这确是一番空前的大议论，但若不是在戏文小说极为盛行的时代，这种想法也绝不可能出现。刘献廷在此提出了"雅"文化起源于"俗"文化的理论，又毫不迟疑地径称六经是"成周之刍狗"，并进而主张每一时代都必须在"俗"文化的基础上创造新的六经。他的议论显然是建立在历史变迁的新颖观念之上。清末梁启超写《论小说与群治的关系》一文(《饮冰室文集》之十)，提倡一切革新必须从"先新一国之小说"开始，可以说是刘献廷议论的现代化翻版。这里不能详论小说的社会功能的问题，我只想指出，这些发现小说戏文有"警世"作用的士大夫，首先必已成为它们的爱好者。他们沉浸在戏文小说的动人故事中的精神状态大概和一般读者也没有什么不同。

一九九六年

一五八

"小说教"

明、清士大夫中当然也有不少人对小说戏文抱着深恶痛

绝的态度。黄宗羲《明夷待访录·学校》篇便主张"追板烧之"，顾炎武也要将"淫辞艳曲"与"非圣之书，同类而焚"(《日知录》卷十三"重厚"条)。近人推尊黄、顾，甚至有以中国"文艺复兴"或"启蒙运动"的创始人相许者，他们似乎完全没有注意到这种"焚书"的见解。但是就我所见，排斥小说最激烈的则是乾嘉时期的考证大师钱大昕。他不但在《十驾斋养新录》(卷十八"文人浮旧"条)中抨击演义与弹词，而且特撰《正俗》一文论小说的危害性。原文不长，全录于下：

> 古有儒、释、道三教。自明以来又多一教，曰：小说。小说演义之书未尝自以为教也，而士大夫、农、工、商、贾无不习闻之，以至儿童妇女不识字者亦皆闻而如见之。是其教较之儒、释、道而更广也。释、道犹劝人以善，小说专导人以恶。奸邪淫盗之事，儒、释、道书所不忍斥言者，彼必尽相穷形、津津乐道，以杀人为好汉，以渔色为风流；丧心病狂，无所忌惮。子弟之逸居无教者多矣，又有此等书以诱之，曷怪其近于禽兽乎？世人习而不察，辄怪刑狱之日繁，盗贼之日炽，岂知小说之中于人心风俗者，已非一朝一夕之故也。有觉世牖民之责者亟宜焚而弃之，勿使流播。内自京邑，外达直省，严察坊市有刷印鬻售者，科以违制之罪。行之数十年，必有弭盗省刑之效。或訾吾言为迂，远阔事情，是目睫之见也。(《潜研堂文集》，四部丛刊初编稿本，卷十七，页160—161)

他的意见显比黄宗羲和顾炎武更为极端，不但书要焚毁，出版者还要治罪。但是撇开他的道德判断不谈，这篇文字却是

明清小说史上的重要材料。第一，他明白指出：明清小说比儒、释、道三教的影响力都大得多，因此他称之为"小说教"。第二、"士大夫、农、工、商、贾无不习闻之"一语则说明小说的读者群已包括了社会上各阶层。15世纪的叶盛尚只说"农工商贩"是读者，士大夫不过"推波助澜"而已；17世纪的刘献廷也只说"世之小人""未有不看小说者"。现在18世纪的钱大昕却劈头便指出"士大夫"，这至少表示士大夫读小说这时已经公开化了。所以我认为钱氏此文的史料价值很高，它把小说在明清文化史上突出的地位如实地概括出来了。

一九九六年

一五九

《庄子》、阮籍与曹雪芹

在反传统的思想传统上，影响曹雪芹最深的古人是谁？影响他最大的古籍又是什么？全部《红楼梦》的思想渊源极为复杂，如果我们不能在这个大关键上有确定的了解，不能在庞杂的资料中区别主从轻重，则分析工作是根本无从着手的。

对于上面所提出的两个问题，我们可以毫不迟疑地答道：曹雪芹在反传统这一问题上最欣赏的古人是阮籍，最爱好的古籍是《庄子》。关于这两点，证据都充足。敦诚《赠曹芹圃》有云：

步兵白眼向人斜。

敦敏《赠芹圃》亦云：

> 一醉毷白眼斜。

曹雪芹卒后敦诚与荇庄联句又云：

> 狂于阮步兵。（自注曰："亦谓芹圃。"）

更重要的是张宜泉《题芹溪居士》题下小注云：

> 姓曹名霑，字梦阮，号芹溪居士。

可见不仅朋辈都以阮籍的"白眼"与"狂"比拟曹雪芹，他自己也是以阮籍自许的。

《红楼梦》与《庄子》关涉甚深，这是大家都知道的。甲戌第一回便有眉批说：

> 开卷第一篇立意真打破历来小说窠臼。阅其笔则是《庄子》、《离骚》之亚。

这只是就文笔而言，大体自然不错。《红楼梦》第七十八回宝玉撰《芙蓉女儿诔》明言"远师楚人之言，《招魂》、《离骚》、《九辩》、《枯树》、《问难》、《秋水》、《大人先生传》等法"，足证脂批不谬。就思想影响而言，《庄子》的分量也远比其他任何一种古籍为重。第二十一回宝玉读《胠箧》篇并续《庄子》文，第二十二回又引《列御寇》篇，以及第六十三回妙玉的"畸人"之说，都

和《红楼梦》的中心思想有关。

现在让我们从思想的内涵方面考察曹雪芹何以特别接近阮籍与《庄子》。事实上，曹雪芹的反传统思想基本上属于魏晋一型，尤其是竹林七贤那种任情不羁的风流。我们记得，在《红楼梦》第二回，作者曾借贾雨村之口把历史上的人物划分为三型。其中正邪两类乃是敷衍世俗之见，不足重视。真正值得注意的则是所谓"秀气"所生的第三类人物。其中除了艺术家和奇女子之外，首先就列举了许由、陶潜、阮籍、嵇康、刘伶诸人。竹林七贤已占了三位之多。

魏晋思想经历了好几个发展阶段，这里不能详论。但以反周孔名教而言，则竹林七贤最为激烈，其中尤以阮籍与嵇康是不妥协的典范。嵇康在《与山巨源绝交书》中说：

> 又纵逸已久，情意傲散，简与礼相背，懒与慢相成，而为侪类见宽，不攻其过，又读老庄，重增其放。

又《难自然好学论》云：

> 六经以抑引为主，人性以从欲为欢；抑引则违其愿，从欲则得自然。然则自然之得，不由抑引之六经；全性之本，不须犯情之礼律。

可见他正是从老庄自然的立场上来痛斥儒家礼法的。阮籍的意态有时比"非汤武而薄周孔"的嵇康还要激越。他在《达庄论》中痛斥"名分之施……残生害性"；在《大人先生传》更说：

汝君子之礼法，诚天下残贱、乱危、死亡之术耳。

《世说新语·任诞》篇(亦见《晋书》卷四十九本传)，说：

籍嫂尝归宁，籍相见与别。或讥之。籍曰：礼岂为我辈设耶！

曹雪芹在思想上与嵇、阮相契之处，无疑正在他们反礼法这一方面。而阮籍"礼岂为我辈设"之语尤深得曹雪芹的同情。阮籍不能忍受魏晋高门的伪礼法，曹雪芹也不能忍受八旗世家的伪礼法；所以两人虽遥遥千载而精神相通。"梦阮"之"梦"即孔子梦周公之梦，绝不可等闲视之。

曹雪芹那篇至情至性的《芙蓉女儿诔》不但在文字上师法《庄子·秋水》和阮籍的《大人先生传》，在精神上更是发挥了魏晋反礼法的传统。这篇"别开生面"的祭文便是要和贾珍父子的伪礼法作一鲜明的对照。因此宝玉说：

如今若学世俗之奠礼，断然不可；竟也还别开生面，另立排场，风流奇异，于世无涉，方不负我二人之为人。

又说：

宁使文不足悲有余，万不可尚文藻而反失悲切。

这正是所谓"礼岂为我辈设"的最好注解。所以文中"风流"一词也必须从"魏晋风流"的角度求之，始能得其确诂。

曹雪芹这篇文字不但如他所供，曾参考了阮籍的《大人先生传》，并且还在暗中袭用了《达庄论》。诔文开始说：

太平不易之元，蓉桂竞芳之月，无可奈何之日。

庚辰本在每句之下都特加批语，认为是"奇之又奇"。其实这完全是从《达庄论》的起首变化出来的，《达庄论》说：

伊单阏之辰，执徐之岁，万物权与之时，季秋遥夜之月。

曹雪芹显然是从末二句得到启发的。以我的浅陋，实未见阮籍以外尚有诔、赋之体作此格调者。潘安仁《西征赋》的"岁次玄枵，月旅蕤宾，丙丁统日，乙未御辰"也与此诔不同科。《大人先生传》与《达庄论》是阮籍发挥庄子自然之旨以攻击周孔名教的基本作品，曹雪芹对这两篇文字精熟如此，则其思想上受阮籍影响之深可以想见。

《红楼梦》中所表现的庄子精神也是通过魏晋人的观点而偏重在反名教、反礼法的一面，第二十一回特引《胠箧》篇"殚残天下之圣法，而民始可与论议"之语，这恰好是《大人先生传》中"坐制礼法、束缚下民"的观念之渊源所自。"畸人"之说尤其重要，第六十三回邢岫烟说妙玉：

又常赞文是庄子的好，故又或称为畸人。他若帖子上自称畸人的你就还他个世人。畸人者，他自称是畸零之人；你谦自己乃世中扰扰之人，他便喜了。

《庄子·大宗师》:"敢问畸人",《经典释文》引司马彪注云:

不耦也,不耦于人,谓阙于礼教也。

可见畸人正是不遵礼教之人,畸人与世人之不同也就是《大宗师》篇中"游方之内"与"游方之外"的分别之所在;前者守世俗礼法,后者则任情废礼。《世说新语·任诞》篇言:

阮步兵丧母,裴令公(楷)往吊之。阮方醉,散发坐床,箕踞不哭,裴至,下席于地,哭吊唁毕,便去。或问裴:凡吊,主人哭,客乃为礼;阮既不哭,君何为哭?裴曰:阮,方外之人,故不崇礼制;我辈俗中人,故以仪轨自居。时人叹为两得其中。

曹雪芹特别以"畸人"与"世人"对举,其心目中必有阮、裴这一故事在,那是毫无可疑的。

一九八二年

一六〇

理想世界与现实世界

大观园是《红楼梦》中的理想世界,自然也是作者苦心经营的虚构世界。在书中主角贾宝玉的心中,它更可以说是唯一

有意义的世界。对宝玉和他周围的一群女孩子来说，大观园外面的世界是等于不存在的，或即使偶然存在，也只有负面的意义。因为大观园以外的世界只代表肮脏和堕落。甚至一般《红楼梦》读者的眼光也往往过分为大观园这个突出的乌托邦所吸引，而不免忽略了大观园以外的现实世界。但是曹雪芹自己却同样地非常重视这个肮脏和堕落的现实世界，他对现实世界的刻画也一样是费尽了心机的。这里可以清楚地看出作者、主角和读者之间，是存在着不同的观点的。"自传说"之混曹雪芹和贾宝玉为一人，其最根本的困难便在于无法解决这个重要的观点的问题。

曹雪芹虽然创造了一片理想中的净土，但他深刻地意识到这片净土其实并不能真正和肮脏的现实世界脱离关系。不但不能脱离关系，这两个世界并且是永远密切地纠缠在一起的。任何企图把这两个世界截然分开并对它们作个别的、孤立的了解，都无法把握到《红楼梦》的内在完整性。为了具体地说明这一点，让我们检讨一下大观园的现实基础。

第十六回对于大观园的建造有很清楚的叙述。园子的基址是"从东边一带借着东府花园起，转至北边，一共丈量准了，三里半大"。下面还有一段更详细的报道："先令匠人拆宁府会芳园墙垣楼阁，直接入荣府东大院中。……会芳园本是从北拐角墙下引来一段活水，今亦无烦再引。其山石树木虽不敷用，贾赦住的乃是荣府旧园，其中竹树山石以及亭榭栏杆等物，皆可挪就前来。"这些话里大有文章，可惜自来红学家在"自传说"支配之下，根本未作进一步的分析。大观园的出现是《红楼梦》中第一大事，作者和批者都一再郑重其事地加以点明。那么，作者在这里细说大观园的现实来历，决不会是没有用意

的。如果"自传说"可以解答问题，确切地考出大观园是由曹家旧宅改建而成的，那当然再好没有。而事实上此路确是不通，我们只好另辟途径。

照上面的叙述，大观园的现实基址主要是由两处旧园子合成的：即宁府的会芳园和贾赦住的荣府旧园。庚辰本第十七回在"上面苔藓成斑，藤萝掩映"句下有一条批语说："曾用两处旧有之园所改，故如此写方可。细极。"可见作者和批者，一暗一明，都特别提醒我们，这两所旧园子里面是藏着重要消息的。什么消息呢？让我们先从贾赦说起。贾赦这个人在《红楼梦》里可算得是最肮脏的人物之一。《红楼梦》里有一条无形的章法，即凡是比宝玉长一辈的人，对他的不堪之处，描写时多少都有相当的保留，这也可以说是"为尊者讳"吧！所以书中极力渲染的脏事情，大都集中在贾珍、贾琏、薛蟠等几个宝玉的平辈身上。这些地方，也确露出"自传"的痕迹。但是尽管如此，作者对贾赦还是不肯轻易放过。所以第四十六回特立专章声讨，详写他要强纳鸳鸯为妾的丑事。作者曾借袭人之口写出他的史家定论："真真——这话理论不该我们说——这个大老爷太好色了，略平头正脸的他就不放手了。"《红楼梦》中对贾琏的淫行最多特写镜头，恐怕就是要曲达"有其父必有其子"这句古谚吧。所以，贾赦住过的园子和接触过的竹树山石以及亭榭栏杆等物，自然也都是天下极脏的东西了。

再说东府园子，那就更是龌龊不堪之至了。正如柳湘莲的名言所说的，"你们东府里，除了那两个石头狮子干净，只怕连猫儿、狗儿都不干净。"这还是一般性的说法。我们得更深一层分析一下会芳园这个地方。在第十六回以前，大观园尚未出

现,《红楼梦》里的许多重大事故都是在会芳园这个舞台上上演的。会芳园中的楼阁,现尚可考的有天香楼、凝曦轩、登仙阁等处。天香楼自然是最有名的脏地方,因为原本第十三回回目就叫做"秦可卿淫丧天香楼"。其他两处也一样地不干净。凝曦轩是爷儿们吃酒取乐之处,凤姐所谓"背地里又不知干什么去了"的一个所在。这只要看看后来第七十五回贾珍诸人在天香楼聚赌、说脏话和玩娈童的情形,就可以知道了。至于登仙阁,则是秦可卿自缢和瑞珠触柱后停灵的地方。会芳园还发生过一件秽事,便是第十一回"见熙凤贾瑞起淫心",凤姐遇到贾瑞便恰恰是在这个园子里面。

所以,总而言之,贾赦住的旧园和东府的会芳园都是现实世界上最肮脏的所在,而却为后来大观园这个最清净的理想世界提供了建造原料和基址。这样的安排难道会是偶然的吗?甚至大观园中最干净的东西——水,也是从会芳园里流出来的。甲戌、庚辰两本在这里都有同一条脂评,说:"园中诸景最要紧是水,亦必写明为妙。"

可见作者处处要告诉我们,《红楼梦》中干净的理想世界是建筑在最肮脏的现实世界的基础之上,他让我们不要忘记,最干净的其实也是在肮脏的里面出来的。而且,如果全书完成了或完整地保全了下来,我们一定还会知道,最干净的最后仍旧要回到最肮脏的地方去的。"欲洁何曾洁,云空未必空"这两句诗不但是妙玉的归宿,同时也是整个大观园的归宿。妙玉不是大观园中最有洁癖的人吗?曹雪芹一方面全力创造了一个理想世界,在主观企求上,他是想要这个世界长驻人间。而另一方面,他又无情地写出了一个与此对比的现实世界。而现实世界的一切力量则不断地在摧残这个理想的世界,直到它完

全毁灭为止。《红楼梦》的两个世界不但是有密不可分的关系，并且这种关系是动态的，即采取一种确定的方向的。当这种动态关系发展到它的尽头，《红楼梦》的悲剧意识也就升进到最高点了。

一九七三年

—六—

黛玉葬花

黛玉葬花发生在第二十三回；宝玉和诸钗刚刚在大观园中开始他们的理想生活。所以作者对这个故事的安排，不用说，是涵有深意的。由于这个故事太重要了，我们不得不把最有关系的一段文字全引在这里：

> 那一日正当三月中浣，早饭后，宝玉携了一套《会真记》，走到沁芳闸桥边桃花底下一块石上坐着，展开《会真记》，从头细玩。正看到落红成阵，只见一阵风过，把树上桃花吹下一大半来，落的满书满地皆是。宝玉要抖将下来，恐怕脚步践踏了，只得兜了那花瓣，来至池边，抖在池内。那花瓣浮在水面，飘飘荡荡，竟流出沁芳闸去了。回来只见地下还有许多。宝玉正踌躇间，只听背后有人说道："你在这里作什么？"宝玉一回头，却是林黛玉来了，肩上担着花锄，上挂着纱囊，手内拿着花帚。宝玉笑道："好，好，来把这个花扫起来，撂在那水里。我才撂了好些在那里呢。"林黛玉道："撂在水里不好。你看这里

的水干净，只一流出去，有人家的地方脏的臭的混倒，仍旧把花糟踏了。那畸角上我有一个花塚。如今把他扫了，装在这绢袋里，拿土埋上，日久不过随土化了，岂不干净。"

"黛玉葬花"早在清末便上过京剧的舞台。民国初年经过梅兰芳和欧阳予倩这两位名演员重新编演之后，这个故事在中国已几乎是家喻户晓了。但大家的注意力都集中的宝、黛两人的爱情发展方面，尤其是第二十七回"埋香塚飞燕泣残红"那一段哀感动人的情节。而红学家所注意的又往往在"葬花"一词的出处。至于黛玉为什么要葬花这个问题，似乎还没有认真地被提出来过。

我愿意郑重地指出，黛玉葬花一节正是作者开宗明义地点明《红楼梦》中两个世界的分野。我说"开宗明义"，因为"葬花"是宝玉等入住以后，大观园中发生的第一件事故。黛玉的意思很明显，大观园里面是干净的，但是出了园子就是脏的臭的了。把落花葬在园子里，让它们日久随土而化，这才能永远保持清洁。"花"在这里自然就是园中女孩子们的象征。怎见得？有诗为证。黛玉《葬花词》说：

未若锦囊收艳骨，一抔净土掩风流。
质本洁来还洁去，强于污淖陷渠沟。

所以第六十三回群芳夜宴，每个女孩子都分配一种花。而第四十二回凤姐更明明告诉读者："园子里头可不是花神！"第七十八回晴雯死后成花神的故事也得在这个意义上去求了

解。花既象征园中的人物，那么人物若想保持干净、纯洁，唯一的途径便是永驻理想之域而不到外面的现实世界去。对于宝玉和大观园中的女孩子们来说，外面的世界是等于不存在的。但这话只是要指出，在主观愿望上，他们所企求的是理想世界的永恒，是精神生命的清澈，而不是说，他们在客观认识上，对外在世界茫无所知。园中女孩子们，诚如作者所说，是"天真烂漫"的，可是他们并非幼稚糊涂。事实上，她们一方面把两个世界区别得泾渭分明，而另一方面又深刻地意识到现实世界对理想世界的高度危害性。"黛玉葬花"正是通过形象化的方式把这两层意思巧妙地表达了出来。

一九七三年

一六二

红学考证的流弊

在最近五十年中，《红楼梦》研究基本上乃是一种史学的研究。而所谓红学家也多数是史学家；或虽非史学家，但所作的仍是史学的工作。史学家的兴趣自然地集中在《红楼梦》的现象世界上，他们根本不大理会作者"十年辛苦"所建造起来的空中楼阁——《红楼梦》中的理想世界。相反地，他们的主要工作正是要拆除这个空中楼阁，把它还原为现实世界的一砖一石。在"自传说"的支配之下，这种还原的工作更进一步地从小说中的现实世界转到了作者所生活过的真实世界。因此半个世纪以来的所谓"红学"其实只是"曹学"，是研究曹雪芹和他的家世的学问。用曹学来代替红学，是要付出代价的。最大

的代价之一，在我看来便是模糊了《红楼梦》中两个世界的界线。1961至1963年之间，大陆上的红学家曾热烈地寻找"京华何处大观园"。这可以说是历史还原工作的最高峰。这就给人一种明确的印象，曹雪芹的大观园本在人间，是现实世界的一部分。《红楼梦》里的理想世界被取消了，正像作者说的，"落了片白茫茫大地真干净"！

一九七四年

一六三

责任伦理与意向伦理

我们应该重视韦伯所提出的"责任伦理"和"意向伦理"的区别。韦伯论政治家的专职时，认为两者不可偏废。从事政治工作的人不能仅仅自以为"动机"或"用心"是好的便可以把一已的政策强加于整个社会，他同时必须十分慎重地考虑到这一政策所将发生的社会后果。这是政治家的责任所在。中国人对于"立言"一向注重责任感。孔子早已有"一言可以兴邦"和"一言可以丧邦"的警告。说实在的，中国今天弄成这种局面，正是由于"立言"者缺乏"责任伦理"之所致。"立言"者如此，"立功"者更是如此。在一个已有共识而久已安定的社会中，放言高论尚无大碍，因为这样的社会有自我调节的功能，人民有文化典范可依，也知所抉择。但不幸近百年来中国始终在动荡之中，文化上从来没有形成一个共同接受的典范。由于对现实不满，越是惊世骇俗的偏激言论便越容易得到一知半解的人的激赏。一旦激荡成为风气之后，便不是清澈的理性所

能挽救的了。

一九九三年

一六四

治史者应有的严肃与尊严

学历史的人，至少应该有严肃感、尊严感。对生命有严肃感的人，才能真正懂得历史。有严肃感的人，对他的时代，必须密切地注意，决不能将自己关在书房里，只管自己书桌上的事情，好像其他世上一切皆与我不相干一样——这虽也是一种态度，不过这样的史学家毕竟是少数。一般来讲，大的史学家，他对于时代的感觉是紧密的。我们讲 Ranke，事实上，他反映时代是很深刻的，如果他对当时的时代没有感情，没有对时代的密切关心，他便不可能创造出自己的历史来。又像王国维，他研究甲骨文，与现实好像没有多大相关，可是他的《殷周制度论》，大家要是看过的话，便可看出这是他在清末民初之际，在社会大变动之际，他所受的感觉的一种反应，决不是与时代没有关系的。他认为殷周制度是中国历史上最大的变化，是不是最大的变化，现在的考古学家提出疑问，可是，我们要从学术史的观点来看，这却反映了他对于时代的敏感。王国维的自杀，也是由于他对时代的敏感。他的敏感，使他看到他所处的社会的巨大变化，所以他又注意到历史上有没有最大的变化，变化在哪里，这就是他的《殷周制度论》的真正背景。表面上，他是在研究甲骨文，好像和时代没有联系，而事实上，他对时代却有极大的敏感。就是其他近代的中国历史学者的作品，比

如钱穆先生、陈寅恪先生，他们选择的题目，跟他们的对时代的乐观、悲观、希望、失望，以至跟他们在历史上所看到的光明面和黑暗面，都有极密切的关系。所以，Mazzinin 说，看一部史书的头二十页，便可看出一个史学家的面目，我想这不是夸张的话，除非他是抄来的，否则，只要经过史家自己思考过的、经过创造的真正好的作品，这是可以看出来的。另一方面，正因为史学上主观因素的重要，史家也特别重要。因此他自己特别应该自律，不要随便放笔乱写。放笔乱写的结果，影响可以是很坏的。所以章学诚特别提倡史德，今天的史德是什么，我们可以因人而异，不过，至少做学问应该忠诚于他所研究的对象，忠诚于他的结论，不要为现实、为个人的私念而改变他研究历史所得到的结论，因为这是很容易的。有人说历史是一个漂亮的女孩子，看你如何给她打扮，也就是刚才所说的，历史是活人对死人开的玩笑。史料那么多，你要建立任何理论都可以，这是一个大问题。

一九七三年

一六五

兰克与中国史学

近代中国的史学，从清代训诂考证的基础上出发，一度凑泊而汇入兰克(Leopold von Ranke)历史主义的末流，真是一个值得惋惜的发展。我在《史学、史家与时代》那篇讲词中曾指出，近代中国提倡"科学的史学"(scientific history)的人深信史学可以而且必须完全客观化，其中不能渗入一丝一毫个人

的主观见解。照他们看来，史学最后可以发展到生物学、地质学同样高度的科学性。落到实践的层次，中国的"科学的史学"运动便成为以史料学为史学；在史料范围的扩大和考订的精密方面，这个运动的成绩是有目共睹的。但是其代价则是将思想的因素完全排除于历史之外；不但史家个人的主观思想不许混入史学研究之内，而且历史上已经客观存在过的抽象东西如精神、价值观之类也一律要划出史学范围之外。傅斯年在 1928 年发表的《历史语言研究所工作之旨趣》中说得最明白：

> 一，把些传统的或自造的"仁义礼智"和其他主观，同历史学和语言学混在一气的人，绝不是我们的同志！
>
> 二，要把历史学语言学建设得和生物学地质学等同样，乃是我们的同志！

这确是兰克的历史主义一派的根本见解。过了十五年（1943 年）傅先生为历史语言研究所的《史料与史学》写《发刊词》，持论依然未变。他说：

> 此中皆史学论文，而名之曰"史料与史学"者，亦自有说。本所同人之治史学，不以空论为学问，亦不以"史观"为急图，乃纯就史料以探史实也。史料有之，则可因钩稽有此知识，史料所无，则不敢臆测，亦不敢比附成式。此在中国，固为司马光以至钱大昕之治史方法，在西洋，亦为软克（按：即 Ranke）、莫母森（按：即 Theodor Mommsen，1817—1903）之著史立点。

傅先生所提倡的"科学的史学"是乾嘉考据和兰克的历史主义的汇流，在这里得到了确切的证明。

我在《史学、史家与时代》中复指出，就在历史主义正式进入中国史学研究的领域之际，它在西方已开始衰落了，我的讲词中特别提到美国史学家比尔德(Charles Beard)，因为他对历史主义的攻击最力，影响也最大。其实在比尔德同时或稍早，其他史学名家如美国的贝克(Carl L. Becker)，德国的Karl Lamprecht 已不断地对这一过分乐观而天真的看法展开了有力的批判。兰克一度几成为众矢之的。但这对于兰克本人而言是十分不公平的，兰克并没有把思想放逐于史学之外，而史料的审订在他只不过是史学的起点而已。我最近稍稍涉猎了若干有关兰克和历史主义的专题研究，特别是 Georg G. Iggers 的著作，才知道兰克在西方史学思想界拥有两个完全不同的形象。流行在美国的兰克形象是所谓"科学的史家"，这也正是兰克在中国的形象；流行在德国的兰克形象则是一个唯心史观的主要代表，他的史料分析和个别史实的考订都是支持他的唯心史观的手段。大体上说，在第二次世界大战之前，美国史学界对兰克的了解尚限于他的方法论的层次；直到德国学者流亡到美国以后，才把兰克的全貌介绍了过来，兰克史学中的哲学涵义乃逐渐为人所知。兰克决不承认史学只是事实的收集，也不主张在历史中寻求规律。相反地，他认为历史的动力乃是"理念"(ideas)，或"精神实质"(spiritual substances)；在"理念"或"精神实质"的背后则是上帝。每一时代的重要制度和伟大人物都表现那个时代的"理念"或"精神"，使之客观化为"积极的价值"(positive values)。史学的目的首

先便是要把握住这些"理念"或"精神"。他自己的重要著作，如《宗教革命时代之日耳曼史》、《拉丁与日耳曼民族史(1494—1514)》，以及晚年未及完成的《世界史》(只写到中古末期)巨著等都企图透过许多特殊的事象以了解其间之内在关连性，并进而窥见历史上的"趋向"(tendencies)和每一个时代的"主导理念"(leading ideas)。兰克的瑞士弟子布加特(Jacob Burckhardt)的《意大利文艺复兴之文化》便正是在这一史学理论引导之下写成的经典作品。由此可见兰克本人及其弟子便恰恰不折不扣地是"把些传统的或自造的仁义礼智和其他主观，同历史学混在一气的人"。

兰克和黑格尔一样，以国家为精神力量的表现(expression of spirituality)。但是他不赞成用抽象概念来讲历史，更反对把历史看作"理性"的辩证发展的一种过程，每一个时代都有其主导性的理念，也都有其独特的价值，因此必须具体地、如实地加以研究。他的名言说："每一个时代都直接与上帝觌面。"(Every epoch was immediate to God)其涵义即在于是。在方法论方面，他诚然是要人研究个别的事象，要找出"什么事真正发生了"(What really had happened?)；同时他也要求史家不要把自己的主观价值放射到历史研究的对象上去。他之所以强调这一点是由于他坚信史家唯有完全撇开自己的主观始能看到历史上的"理念"或"精神实质"。总结地说，兰克仍浮荡在德国唯心论的哲学主流之中，他非常注重历史上的思想因素；对他而言，把史学建设得和生物学、地质学一样，乃是不可想象的事。Cushing Strout 对于 19 世纪末叶美国"科学的史学家"之曲解兰克曾有以下一段扼要的评论：

美国的史学家在“什么事真正发生了”这一号召之下集合在德国旗帜之下，但是他们所拥戴的领袖却与真正的兰克很少相似之处。兰克之从事历史研究是出于哲学的和宗教的兴趣。他喜欢讲通史而不讲狭窄的题目。照他的看法，历史事实“就其外表言之，只不过是一独特之事，但就其本质而言，则具通性，而涵有意义和精神”。通观兰克一生的学术事业，他一直在努力建立一套以理念为历史之动力的理论；此种理念的基础非它，正是源自上帝的道德力量。德国唯心论的传统始终在与悍而肆的实证主义精神搏斗之中，而兰克则非常接近这个传统。但兰克的美国信徒却和他截然异趣，他们已不加批判地膜拜在科学的神龛之前。事实上他们是根据自己的形象而塑造了另外一个兰克。(The Pragmatic Revolt in American History. Carl L. Becker and Charles Beard, New Heaven, 1958, p.20)

所以真正的兰克是非常注重思想的，他的精严的方法论其实是为寻求各时代的“主导理念”服务的，它本身并不是史学的终点。他论历史事实也从外表的独特性和内在的通性两个方面着眼，这正是后来柯灵乌的历史哲学的一个重要立足点。因此 Lamprecht 批评兰克，亦如近代有些哲学家批评柯氏一样，认为他的历史研究陷入了“感通了解”的神秘观念之中。兰克提倡通史，又要人从重要典章制度和伟大人物上面去捕捉每一时代的主导精神，这些都显然足以和中国的史学传统相通的。但近代中国一部分史学家竟把兰克的史学方法论和他的史学理论的中心部分割裂了，其结果是把史学研究推

到兰克本人所反对的"事实主义"(factualism)的狭路上去，以章学诚所谓的"史纂"、"史考"代替了史学。

我当然不是说，因为我们要接受兰克的方法论，所以连他的德国唯心论也必须一齐搬到中国来。我只是要指出，在兰克的历史理论中，思想、精神实占据着中心的位置；他绝不是一个只考订一件件孤立的事实的人，更不是一个以史料学为史学的人。他和许多现代史学家一样，把人当作历史的中心。正唯如此，他总认为历史的真实不能由抽象的概念得之，而必须通过对"全部人生的透视"(clear contemplation of total human life)然后始把捉得定。但人生决不能限于衣、食、住、行之类有形的、客观的物质生活，思想、信仰、情感种种主观的精神上的向往，同样是真实人生的一部分。我们没有理由把历史上真实地存在过的人的主观向往排除于史学的范围之外。在史学研究中要求达到主客交融、恰如其分的境界，是极为困难的事，兰克在《拉丁与日耳曼民族史》的自序中便坦白地承认这一点；但是他仍然强调这是史学家所必当努力企攀的境界。如果我们真能适当地体会兰克的历史理论和方法，则史学的科学化只能意味着中国史学传统的更新与发扬，而不是它的终结。事实与价值之间、专精与通博之间终将趋向一种动态的平衡；而司马迁所谓"明天人之际，通古今之变，成一家之言"也将获致崭新的现代意义！

一九七六年

一六六

史学与时代

我们希望史学研究可以逐渐使我们从多方面去认清中国文化的基本型态及其发展的过程;我们同时更希望这种对过去的确切了解可以照明我们今天的历史处境。

不可讳言地,在我们这样说明对于今后史学研究的期待时,我们已经肯定了一些东西。首先我们肯定文化是有型态(Pattern)可言的,而中国文化则具有它的独特型态。这一点虽然现在已是多数学者,特别是史学家、人类学家、社会学家所共同接受的一个假设,但仍有强调的必要。因为在西方模式笼罩之下,中国以前颇有人主张中、西文化的不同不在型态而在历史的阶段,即西方已进入近代而中国尚停留在中古时代。即使在今天,这一观念也依然很占势力,唯物史观的中国历史分期便建立在这个基础上面。其次,我们肯定历史是一种发展的过程。这就是说,历史并不是无数彼此不相关联的事实碎片的偶然集结,而是具有连续性的。这种连续性在各个不同的历史阶段则表现为史学家所说的趋向、趋势或潮流;用中国传统史学的名词说,便是"势"。但是在我们所说的趋势或潮流的后面却不存在任何"上帝的计划"、"理性",或"规律"这一类至少目前尚无法证明或反证的假定。因此我们不能断定历史上的趋势或潮流是否"不可避免"或"不可抗拒"。我们只相信,通过史学研究,历史上的趋势或潮流是能够被发现并得到合理的解释的。在这一点上我们和史料学派与史观学派都有基本的分歧。最后,我们肯定在古与今、过去与现在(包括某种限度的

未来)之间是相通的;这一肯定的最重要的根据之一便是刚才提到的历史的连续性。我们强调史学与时代之间必须维持一种适当的关系,主要也还是着眼于此。中国的现在当然不完全是中国的过去所单独决定的,但中国文化的独特形态及其发展过程所造成的"势"的确是使中国进入目前这种状态的一股主要动力。而且余"势"未衰,它还在继续推动着我们朝前面走。今天许多史学家已不再相信鉴往可以知来;严格科学意义的预言也诚然不在史学的范围之内。但是史学家通过精辟的研究使我们认清这种"势"的性质与作用,对我们眼前的处境有指点方向之功。第二次世界大战期间,法国中古史大师布洛赫(Marc Bloch)亲历1940年法国陷落之痛,以无比的悲愤写了《奇怪的挫败》(Stange Defeat)一书,分析这一幕悲剧最为深刻周至。这本书的力量可以说完全来自作者能用一千多年的法国史说明当身之巨变。这真是卡尔(E. H. Carr)所谓"过去与现在对话"(dialogue between past and present)的一个最生动而感人的实例。何况史学虽不能预言,史学家却无法不时时刻刻以未来为念。多一分对过去的了解终可以使我们在判断将来的发展方面,多一分根据。荷兰的名史家慧辛迦(Johan Huizinga)说得最好:"对于历史而言,问题永远是:'向何处去?'"。

一九七九年

一六七

方法论问题

中国的史料学派和史观学派都非常重视方法并强调他们所持的方法是最新的科学方法。因此近代中国的史学界一直流行着一种观念，即史学的进步主要是靠史学方法的进步。这个看法当然是有相当的道理的。但是什么是史学方法呢？这一点似乎大家并没有追问到底。

我们细察近代中国史学家所说的方法，发现它具有两个不同层次的涵义。第一层是把史学方法看作一般的科学方法在史学研究方面的引申。"大胆假设，小心求证"这句著名的口号便属于这一类。"假设"说的流行起于20世纪初法国数学家庞迦瑞（Henri Poincaré）的《假设与科学》一书。"规律"涵有不可改变的意味，庞氏以"假设"代之，可以减除这种误会，因为科学上所谓"规律"则往往为新发现的事实所推翻。这一观念上的改变当然也影响到社会学和史学；19世纪所谓"社会发展的规律"或"历史规律"包括唯物史观在内，在今天看来都只能算是"假设"了。但无论是"规律"还是"假设"，总之都不能算是史学本身所独有的方法。

"方法"的第二层涵义是指各种专门学科中的分析技术，如天文、地质、考古、生物各种科学中的具体方法都可以帮助历史问题的解决。但这些更显然不是史学的独特方法了。其实即使是与传统史学关系最深的一些方法，如文献学的、训诂学的之类，严格地说，也不能径视之为史学的方法。一个专门辨伪的人是文献学家而不是史学家，虽则史学家有时也必须

从事某种程度的辨伪工作。我们不难想象有一种情况，特别是在近代史或现代史的研究方面，史学家可以不遇到什么严重的辨伪问题，更完全不发生任何训诂的问题。史学家当然也有他独特的一套工作程序，如确定证据、建立史实、发现史实与史实之间的关系、解释变化等等，但是这些工作却是与其他学术的发展息息相关的。新学术的兴起有时开拓了史学家的视野，使他对"证据"、"史实"有新的了解。以前不是"证据"、"史实"的，现在则变成极重要的"证据"、"史实"了。近几十年来西方"心理史学"（Psycho－history）的流行便是一个眼前的例子。

我们这样分析并不是要证明史学没有方法论；我们只是要指出，史学的确没有固定的方法；在技术层面上，史学是在不断地吸收其他各有关科学的方法以为己用的。这一点正和史学的综合贯通的性格相应。那么史学无定法，是不是表示史学完全依附于其他科学，因而失去了独立自主呢？这种忧虑其实是多余的。正如主张以社会科学的方法研究历史最力的贝克霍夫（Robert F. Berkhofer，Jr.）所指出的，史学家在历史时间的系统之内尽可能地从整体的观点（holistically）来研究人类的过去，这就使得他在目的与方法两方面都和社会科学家分道扬镳了。

然而"为学如扶醉人，扶得东来西又倒"。我们一方面虽然主张史学必须不断地吸收新方法，但另一方面则要郑重提出警告：千万不可迷信方法。从经验科学中发展出来的方法都有它使用的际限；彼此借用之际一定要考虑到因经验对象相异所产生的不同效果。而新方法则尤其需要高明的行家通过反复的试验才能发展到成熟的阶段。"心理史学"上最成功的著作便是心理学家而不是史学家写的。到现在为止，"心理史

学"的失败之作远多于成功之作，最近巴森（Jacques Barzun）对于"心理史学"的偏向发展特别指出严正的批评；这对史学家在方法上过分趋新的风气真不失为最有力的纠正。

史无定法，而任何新方法的使用又隐藏着无数的陷阱；这一事实充分说明在史学研究上没有捷径可走的，一切都要靠史学家自己去辛苦而耐心地摸索。这种情况并不自今日始，可以说是自古已然的。一个世纪以前，大史学家蒙森（Theodor Mommsen）就说过："如果一位史学教授认为他能训练史学家像训练经典学者和数学家一样，那么他是处在一种危险而有害的错觉之中。史学家是别人不能训练得出来的，他只有自己训练自己。"这真是有关史学方法的证道之言。史学的困难在此，但史学的吸引力也在此。

一九七九年

一六八

西方新方法

关于西方的方法学治中国学问一层，我想清末以来的学者人人都受到它的影响，不过所谓"西方方法学"之说，仍嫌太空泛。学术千门万户，不能有一种统一的方法。有些地方，中国的旧方法和西方的新方法也尽可相通。我愿意清除一个流行的误解，即并无任何神奇的"西方方法学"，一旦到手之后，施之中国旧材料，即可产生灵异的效果。方法随着学术的发展而日新月异，但我们治学仍应从熟悉基本典籍入手。余嘉锡先生在《四库提要辨证》的序录中说："读书百遍，而义自见，固是

不易之论。百遍纵或未能，三复必不可少。”这是深识甘苦的话。西方的各种新方法虽层出不穷，但运用起来并不简单。如以心理分析治史的所谓 Psycho－history，倘无临诊经验，可以得到极荒谬的结果。又如量化史学 Quanto－history，倘非深于统计学，亦不能轻试。即使会用这两种流行的治史方法，也并不能代替传统熟读深思的基本训练。Jacques Barzun 所写的 Clio and the Doctors 一本小书讲这两种新方法及其限制，最为有见。总之，我不愿意空谈方法，凡是技术层面的事，必须多次运用才能逐渐圆熟。我治思想史的经验是多读西方这一行中的第一流著作，以资参考比较，并从字里行间去体会作者如何运用史料。但要注意中、西历史之同异处，不可生吞活剥，把中国的材料硬套在西方的格局中。中国的基本典籍并不只是一堆材料，其中第一流的著作同样是学问的结晶。不过时有古今之异，因此问题也有古今之别而已。

一九七九年

一六九

一味趋新是浅薄的表现

西方学术界号称日新月异，其实是“异”远多于“新”。许多所谓“新”观念、“新”思想不过是变名词的把戏而已，而且即使真是“新”的东西也未必便为大家所接受，至少西方学术界并没有一面倒的“趋新”的风气。一味“趋新”的人往往被同行看作是浅薄的表现。西方人诚然重视“创新”，但是他们同时也承认“创新”之前必然有一个“保守”的阶段，“创新”之后也必然

要加以“保守”。这是一个“鸡生蛋，蛋生鸡”的无限历程。只有上帝的“创造”才是“无中生有”的，人的“创造”永远是以前人的业绩为起点，这便是牛顿“站在巨人的肩上”一语的真涵义。所以真正的关键不在“创新”和“保守”的本身，而在于“创新”什么、“保守”什么。

一九九三年

一七〇

论证与证据

史学论著必须论证（argument）和证据（evidence）兼而有之，此古今中外之所同。不过二者相较，证据显然占有更基本的地位。证据充分而论证不足，其结果可能是比较粗糙的史学；论证满纸而证据薄弱则并不能成其为史学。韦伯的历史社会学之所以有经久的影响，其原因之一是它十分尊重经验性的证据。甚至马克思本人也仍然力求将他的大理论建筑在历史的资料之上。韦、马两家终能进入西方史学的主流决不是偶然的。我之所以必须强调这一层是有感于最近海内外中国人文学界似乎有一种过于趋新的风气。有些研究中国文史，尤其是所谓思想史的人，由于受到西方少数“非常异义可怪之论”的激动，大有走向清儒所谓“空腹高心之学”的趋势。这些“异义怪论”主要起源于今天的法国和德国；它们自有其本土的历史和文化的特殊根源。其中个别的论点或不无可取之处，但以整个系统而论，则大抵都不免过于张皇其词之嫌。西方史学界也有少数旁逸斜出的人走这条捷径，其得失非一言可尽，姑置

不论。西方现代思想中本有一些"荒谬的"(absurd)支流,恰可为这些"异义怪论"提供用武之地。此外,如果我们研究的对象是"非理性"、"疯狂"、"犯罪"、"性变态"、"巫术"之类,这些"异义怪论"也未尝不可备参考。在西方的多元史学传统中,任何新奇的观点都可以觅得容身之地,但在长距程中,却未必能撼动其主流的大方向。最近十余年来,历史叙事(historical narration)从衰落到复兴便是一个最显著的例子。要求史学论著完全不叙述人和事件在时间中的流变终究是不切实际的空想。重新抬头的叙事史学虽然在内容上已颇有改变,但这一源远流长的史学体裁之终不可废则显然可见(可看 Lawrence Stone, "The Revival of Narrative: reflections on a new old history",收在他的 The Past – and The Present, Routledge & Kegan Paul, 1981, pp. 74–96. 参考 Georg G. Iggers, New Directions in European Historiography, revised edition, Wesleyan University Press, 1984, pp. 200–2)。不但如此,不同流派的哲学家如丹陀(Arthur C. Danto, Narration and Knowledge, Columbia University Press, 1985)和吕柯(Paul Riccoeur, Time and Narrative, vol. I. tr. by Kathleen McLaughlin and David Pellauer, The University of Chicago Press, 1984)现在也开始分析叙事与历史知识的特别关系了。诚然,今天不少西方的史学家都要求超越于历史资料之上以期能更深一层地理解历史发展中所表现的"意义的型态"(patterns of meaning)。但是很显然地,史学家只有在彻底地掌握了资料之后才能超越资料;"超越"并不是"跳过"。

以中国史的研究而论,即使是韦伯的开放性的论点,倘非

加以适当的调整，也无法生搬硬套。至于西方那些新兴的"异义怪论"是否都具有普遍的有效性则尚远有待于事实的证明。我很愿意承认有些新的理论如诠释学（hermeneutics）可以在有限的范围内和中国经典诠释的传统互相沟通。但是其中另一些怪说，如德里达（Derrida）、傅柯（Foucault）、哈伯玛斯（Habermas）等人的理论系统，究竟怎样才能和中国思想史的具体研究结合起来，我至今仍然茫无所解，我希望提倡这些怪说的人快点用实践——研究成果——来证明他们的信仰。必须注意，我在这里所强调是整个"系统"，而不是其中的个别论点，因为这是提倡者的基本立场。我在前面已经说过，他们的个别论点并非全无可取；而且这些论点往往前有所承，不必是他们的创见。最使我担忧的是：有志于史学的青年朋友们在接触了一些似通非通的观念之后，会更加强他们重视西方理论而轻视中国史料的原有倾向。其结果则将引导出一种可怕的看法，以为治史只需有论证而不必有证据。我十分赞成研究中国史的人随时尽可能注视世界史学或相关学科中的新动态。但是我必须下一转语：了解外界的一般行情只是史学研究的边缘活动，它永远不能也不应代替我们在自己园地中耕耘的基本功夫。我们只有在努力继承了中国史学研究的丰富遗产之后，才有资格谈到开辟新方向的问题。"大抵有基方筑室，未闻无址忽成岑"，陆象山这两句诗是值得我们反复吟味的。

一九八二年

一七一

辨伪中的轻率断案

中国自清末以至"五四"辨伪考证之风盛极一时，成绩也相当可观。但若细加检查，则轻率断案的情况往往而有。康有为的《新学伪经考》便是一个最突出的例子。考证辨伪又带来一种好发惊人之论的风气，有些人竟动不动便自称发数千年未发之复。因此说全部《诗经》都是君吉甫一人所作者有之，断定徐福即日本神武天皇者也有之，而且都是以庄严的考证而目出现的。康有为根据《汉书·王莽传》中一句话便敢断言《周礼》是刘歆所伪造，而钱玄同先生也竟坚信这句话具有"证据"的力量，这和科学研究所要求的"证据"的标准相去实在太远了。

一九九〇年

一七二

"大胆的假设"

胡适之先生提倡考证学，有"大胆的假设，小心的求证"的名言。但是这个口号的上半句如果不加分析是很容易引人误入歧途的。在科学研究中，"假设"（hypothesis）的地位并不是很容易取得的。凡是能提升到"假设"的地位的问题都预设研究者对于本行的研究现状和问题的背景知识有一通盘的了解。有了这种了解之后，他才能判断怎样建立"假设"，以及建

立什么样的"假设"。背景知识也包括材料在内。"假设"纵然有趣，但如果材料不足，则仍然只有放弃。"假设"往往是学术发展的内在理路逼出来的；例如某一问题研究到某一阶段遇到了障碍，这便需要建立新的"假设"使研究可以继续下去。所以在通常的情形下，"假设"的可能性是有限的。什么样的"假设"获得证实的可能性较高，这是研究者必须事先慎重考虑的。因此所谓"大胆的假设"必须理解为在有限可能的范围内尽量"大胆"，而不是漫无边际的即兴联想。让我举西方考证史上一个"大胆假设"的有趣例子。佛洛伊德在 1937 年发表了一篇轰动一时的论文，题为《摩西与一神教》。在这篇论文中，他提出了一个惊人的"假设"，即摩西不是犹太人，而是埃及人。据他的推测，摩西原来是一个埃及的贵族，甚至王室子弟，与公元前 14 世纪中叶的埃及名王伊克拿顿(Ikhnaton，即 Amenhotep IV，在位年代是元前 1375—1358)关系极为密切。伊克拿顿创立了一个全新的一神教。由于这个新的一神教(Aton Relgion)非常不容忍，它未为一般埃及人所接受，只有伊王左右的少数人成了它的信徒，摩西即其中之一人。伊王死后，被迫害的旧教人民起而反抗，埃及的第十八王朝从此走上了衰落的命运。摩西既是新教信徒，伊王死后他在埃及也住不下去了。他当时大概是埃及边郡(Gosen)的领民官，境内恰好有一些犹太人部落。因此他便利用他的政治权威向他们传播新宗教，而获得成功。最后他带领着这批犹太人离开了埃及。这便是《旧约·出埃及记》(Exodus)一段故事的历史背景。

佛洛伊德为什么会建立这样一个"大胆的假设"呢？首先是根据当时宗教史和宗教心理学的研究，《旧约》中的宗教心

理现象只有通过这一"假设"才能讲得通。他当然也承认《旧约》研究的传统中有很多不利于这一"假设"的证据，但是在权衡了正反两方面的证据之后，他觉得还是可以作为一个"假设"而提出来。其次是当时埃及考古和历史的研究也为他的新说提供了线索。例如据当代埃及古史的权威布列斯德（James Henry Breasted）的研究，摩西（Moses）毫无疑问是埃及人的名字。佛洛伊德更加以补充，指出许多埃及王的名字后面都带有 mose 一字，如 Ah－mose，Thut－mose 和 Ra－mose 等。此外当然还有些别的证据，这里不能详说了。这个例子可以说明："假设"无论怎样大胆，多少总有某些学术发展的内在理路可寻，决不是研究者一时"心血来潮"便可以建立起来的。摩西的事迹太古远了，宗教的传说又经过了种种"神化"，这个"假设"也许如有些专家所批评的，只是一个"壮观的空中楼阁"（"a spectacular castle－in－the－air"，Salo W. Baron 语。但更值得指出的是佛洛伊德自始至终都仅仅把他的新说看作一个"假设"，全书也都出之以假定的语气："如果摩西是一个埃及人"（If Moses was an Egyptian）。他坦白承认证据不足，仅备一说，而把证实的希望寄托在未来的地下发掘上面。但到现在为止，中东的考古还没有证实这一假设。

一九九〇年

一七三

大处着眼　小处着手

我们把"中国文化的独特形态及其发展的过程"悬为今后

史学研究的终极目标，其用意仅在点出这是当前中国史学界的"一大事因缘"。但是我们却绝无意提倡一种夸诞不实、标奇立异的史学风气。相反地，我们认定史学研究是一种具体而踏实的工作，其根基全在平时一点一滴的功力的积累。没有功力或功力未至而希望在史学上立新说、创独见，古今中外皆无其例。六朝清谈最号玄虚，而颜之推却说："观天下书未徧，不得妄下雌黄。"（《颜氏家训·勉学》篇）今天当然没有人能够观遍天下书了。但是相对于一己的研究题旨而言，每一个史学工作者首先便必须能够充分地掌握住基本史籍。否则真像王僧虔《诫子书》中所说的话："汝开《老子》卷头五尺许，未知辅嗣何所道，平叔何所说，马、郑何所异，《指例》何所明，而便盛于麈尾，自呼谈士，此最险事。"（《南齐书》本传）没有功力而谈玄，尚且危险，更何况是"实事求是"的史学呢？近代西方史学的突飞猛晋决不能完全归功于新观点、新方法，其基本功力的长期积累更值得我们的注意。从古代碑文的著录，档案的保存和整理，各种史籍和专集的编纂到无数的专题研究和学报论文，这些都是西方史学的功力的具体表现。事实上，正是由于这一坚实基础的存在，新观点、新方法才能有施展的余地。

俗话说得好："大处着眼，小处着手。"我们认清了什么是现阶段中国史学的主要任务，这是所谓"大处着眼"。能从"大处着眼"，我们自然不致重蹈史料学派的琐碎和盲目的覆辙。但是中心的目标并不能代替工作的程序。我们不能把"文化形态"、"发展过程"加以口号化，然后安插到每一篇史学论著中去。这是史观学派"以论代史"的旧陷阱。史学研究没有捷径可循。我们只有从"小处着手"，各就性之所近和专门训练之所能，对中国史上具有关键性的各类大大小小的问题进行反复

不断的分析与综合。分析与综合之间存在着一种动态的、辩证的关系。在某一类或某一时代的问题分析到可以作初步综合的阶段，我们便尝试着去综合；在综合之际发现了新的空隙，我们又得重新从事分析的工作。不用说，在多数的情形下，历史问题的处理不可避免地要求史学工作者同时在不同的层次上运用分析与综合。但是问题或大或小，工作的性质或偏重分析或偏重综合，都和作品的价值无直接关系。史学作品的价值最后还是为它本身的学术品质所决定的。从研究工作的具体可行的观点说，与其规模过大而流为空疏，则毋宁范围较小而易见驾驭之功。求其中道而立，则社会学家默顿(Robert K. Morton)的"中距程理论"(the middle-range theory)之说最足资史学工作者的借鉴。默氏因感于社会学上有些理论过于庞大，以致无从取得经验事实的印证，所以才特别提倡这样一个"中庸"之道。而他自己的研究业迹已充分说明这确是一条可以走得通的大路。史学也是经验科学的一种，默氏的建议完全可以适用的。

一部中国史浩瀚无垠，它不是一个可供少数逞才使气的英雄人物驰驱征服的疆场。只有许多实事求是的史学工作者长期而不断地默默耕耘，才能把这块大地化为一片肥沃的绿野。如果治史可以比作饮水，那么我们不妨说，史学工作者只能企求学到李德裕那种品味的本领，分辨得出扬子江水有上下游的不同，而永远无法具备马祖禅师所说的神通，可以"一口吸尽西江水"。但是最有智慧的还是庄子的话："鼹鼠饮河，不过满腹。"这是每一个史学工作者的最高理想。

一九七九年

一七四

关于通论

通论是所谓"大题小做",往往不免要把非常复杂的问题加以简化,面面俱到是不可能的。而且作者的知识和主观见解,又处处限制着论点的选择、资料的运用,以至文章的剪裁。因此任何通论性的题旨都达不到最后的定说。照理想来讲,通论必须建立在许多专论研究的基础之上,立说始能稳妥;而事实上,每一范围稍广的通论性的题旨都包括着无数层次的大大小小的问题,如果要等到所有问题都解决了才能写通论,那么通论便永远不能出现了。这里面实际上牵涉到哲学上的一个"吊诡"(paradox),即"一个人如不是对一切事物皆有知识,便不能对任何事物有知识"(One does not know anything until one knows everything)。这种说法当然是不能成立的。但是这并不等于说,我们对于某一题旨密切相关的种种问题全无所知,也可以动手撰写关于该题旨的通论。清末的朱一新曾说:"考证须字字有来历,议论不必如此,而仍须有根据,并非凿空武断以为议论也。"又说:"此其功视考证之难倍蓰,而学者必不可无此学识。考证须学,议论须识,合之乃善。"朱氏所说的确是深识甘苦的话。

一九七三年

一七五

怎样读中国书

中国传统的读书法，讲得最亲切有味的无过于朱熹。《朱子语类》中有《总论为学之方》一卷和《读书法》两卷，我希望读者肯花点时间去读一读，对于怎样进入中国旧学问的世界一定有很大的帮助。朱子不但现身说法，而且也总结了荀子以来的读书经验，最能为我们指点门径。

我们不要以为这是中国的旧方法，和今天西方的新方法相比早已落伍了。我曾经比较过朱子读书法和今天西方所谓"诠释学"的异同，发现彼此相通之处甚多。"诠释学"所分析的各种层次，大致都可以在朱子的《语类》和《文集》中找得到。

古今中外论读书，大致都不外专精和博览两途。

"专精"是指对古代经典之作必须下基础工夫。古代经典很多，今天已不能人人尽读。像清代戴震，不但十三经本文全能背诵，而且"注"也能背诵，只有"疏"不尽记得；这种工夫今天已不可能。因为我们的知识范围扩大了无数倍，无法集中在几部经、史上面。但是我们若有志治中国学问，还是要选几部经典，反复阅读，虽不必记诵，至少要熟。近人余嘉锡在他的《四库提要辨证》的序录中说："董遇谓'读书百遍，而义自见'，固是不易之论。百遍纵或未能，三复必不可少。"至少我们必须在自己想进行专门研究的范围之内，作这样的努力。经典作品大致都已经过古人和今人的一再整理，我们早已比古人占许多便宜了。不但中国传统如此，西方现代的人文研究也还是如此。从前芝加哥大学有"伟大的典籍"(Great Books)的课程，

也是要学生精熟若干经典。近来虽稍松弛，但仍有人提倡精读柏拉图的《理想国》之类的作品。

精读的书给我们建立了作学问的基地；有了基地，我们才能扩展，这就是博览了。博览也须要有重点，不是漫无目的的乱翻。现代是知识爆炸的时代，古人所谓"一物不知，儒者之耻"，已不合时宜了。所以我们必须配合着自己专业去逐步扩大知识的范围。这里需要训练自己的判断能力：哪些学科和自己的专业相关？在相关各科之中，我们又怎样建立一个循序发展的计划？各相关学科之中又有哪些书是属于"必读"的一类？这些问题我们可请教师友，也可以从现代人的著作中找到线索。这是现代大学制度给我们的特殊便利。博览之书虽不必"三复"，但也还是要择其精者作有系统的阅读，至少要一字不遗细读一遍。稍稍熟悉之后，才能"快读"、"跳读"。朱子曾说过：读书先要花十分气力才能毕一书，第二本书只用花七八分功夫便可完成了，以后越来越省力，也越来越快。这是从"十目一行"到"一目十行"的过程，无论专精和博览都无例外。

读书要"虚心"，这是中国自古相传的不二法门。

朱子说得好："读书别无法，只管看，便是法。正如呆人相似，挨来挨去，自己却未先要立意见，且虚心，只管看。看来看去，自然晓得。"

这似乎是最笨的方法，但其实是最聪明的方法。我劝青年朋友们暂且不要信今天从西方搬来的许多意见，说什么我们的脑子已不是一张白纸，我们必然带着许多"先入之见"来读古人的书，"客观"是不可能的等等昏话。正因为我们有主观，我们读书时才必须尽最大的可能来求"客观的了解"。事实证明：不同主观的人，只要"虚心"读书，则也未尝不能彼此印证

而相悦以解。如果"虚心"是不可能的，读书的结果只不过各人加强已有的"主观"，那又何必读书呢？

"虚"和"谦"是分不开的。我们读经典之作，甚至一般有学术价值的今人之作，总要先存一点谦逊的心理，不能一开始便狂妄自大。这是今天许多中国读书人常犯的一种通病，尤以治中国学问的人为甚。他们往往"尊西人若帝天，视西籍如神圣"（这是邓实在1904年说的话），凭着平时所得的一点西方观念，对中国古籍横加"批判"，他们不是读书，而是像高高在上的法官，把中国书籍当作囚犯一样来审问、逼供。如果有人认为这是"创造"的表现，我想他大可不必浪费时间去读中国书。倒不如像鲁迅所说的"中国书一本也不必读，要读便读外国书"，反而更干脆。不过读外国书也还是要谦逊，也还是不能狂妄自大。

古人当然是可以"批判"的，古书也不是没有漏洞。朱子说："看文字，且信本句，不添字，那里原有罅缝，如合子相似，自家去抉开，不是浑沦底物，硬去凿。亦不可先立说，拿古人意来凑。"读书得见书中的"罅缝"，已是有相当程度以后的事，不是初学便能达得到的境界。"硬去凿"、"先立说，拿古人意来凑"却恰恰是今天中国知识界最常见的病状。有志治中国学问的人应该好好记取朱子这几句话。

今天读中国古书确有一层新的困难，是古人没有的：我们从小受教育，已浸润在现代（主要是西方）的概念之中。例如原有的经、史、子、集的旧分类（可以《四库全书总目提要》为标准）早已为新的（也就是西方的）学科分类所取代。人类的文化和思想在大端上本多相通的地方（否则文化之间的互相了解便不可能了），因此有些西方概念可以很自然地引入中国学术

传统之中，化旧成新。但有些则是西方文化传统中特有的概念，在中国找不到相当的东西；更有许多中国文化中的特殊的观念，在西方也完全不见踪迹。我们今天读中国书最怕的是把西方的观念来穿凿附会，其结果是非驴非马，制造笑柄。

我希望青年朋友有志于读古书的，最好是尽量先从中国旧传统中去求了解，不要急于用西方观念作新解。

中西会通是成学之后，有了把握，才能尝试的事。即使你同时读《论语》和柏拉图的对话，也只能分别去了解其在原有文化系统中的相传旧义，不能马上想"合二为一"。

我可以负责地说一句：20 世纪以来，中国学人有关中国学术的著作，其最有价值的都是最少以西方观念作比附的。如果治中国史者先有外国框框，则势必不能细心体会中国史籍的"本意"，而是把它当报纸一样的翻检，从字面上找自己所需要的东西（你们千万不要误信有些浅人的话，以为"本意"是找不到的，理由在此无法详说）。

"好学深思，心知其意"是每一个真正读书人所必须力求达到的最高阶段。读书的第一义是尽量求得客观的认识，不是为了炫耀自己的"创造力"，能"发前人所未发"。其实今天中文世界里的有些"新见解"，戳穿了不过是捡来一两个外国新名词在那里乱翻花样，不但在中国书中缺乏根据，而且也不合西方原文的脉络。

中国自唐代韩愈以来，便主张"读书必先识字"。中国文字表面上古今不异，但两三千年演变下来，同一名词已有各时代的不同涵义，所以没有训诂的基础知识，是看不懂古书的。西方书也是一样。不精通德文、法文而从第二手的英文著作中得来的有关欧洲大陆的思想观念，是完全不可靠的。

中国知识界似乎还没有完全摆脱殖民地的心态，一切以西方的观念为最后依据。甚至“反西方”的思想也还是来自西方，如“依赖理论”、如“批判学说”、如“解构”之类。所以特别是这十几年来，只要西方思想界稍有风吹草动（主要还是从美国转贩的），便有一批中国知识分子兴风作浪一番，而且立即用之于中国书的解读上面，这不是中西会通，而是随着外国调子起舞，像被人牵着线的傀儡一样，青年朋友们如果不幸而入此魔道，则从此便断送了自己的学问前途。

美国是一个市场取向的社会，不变点新花样、新产品，便没有销路。学术界受此影响，因此也往往在旧东西上动点手脚，当作新创造品来推销，尤以人文社会科学为然。不过大体而言，美国学术界还能维持一种实学的传统，不为新推销术所动。今年5月底，我到哈佛大学参加了一次审查中国现代史长期聘任的专案会议。其中有一位候选者首先被历史系除名，不加考虑。因为据听过演讲的教授报告，这位候选者在一小时之内用了一百二十次以上“discourse”这个流行名词。哈佛历史系的人断定这位学人太过浅薄，是不能指导研究生作切实的文献研究的。我听了这番话，感触很深，觉得西方史学界毕竟还有严格的水准。他们还是要求研究生平平实实地去读书的。

这其实也是中国自古相传的读书传统，一直到30年代都保持未变。据我所知，日本汉学界大致也还维持着这一朴实的作风。我在美国三十多年中，曾看见了无数次所谓“新思潮”的兴起和衰灭，真是“眼看他起高楼，眼看他楼塌了”。我希望中国知识界至少有少数“读书种子”，能维持着认真读中国书的传统，彻底克服殖民地的心理。至于大多数人将为时代风气席卷而去，大概已是无可奈何的事。

但是我决不是要提倡任何狭隘的"中国本土"的观点，盲目排外和盲目崇外都是不正常的心态。只有"温故"才能"知新"，只有"推陈"才能"出新"；"旧书不厌百回读，熟读深思子自知"，这是颠扑不破的关于读书的道理。

一九九二年

一七六

文墨是非

我是向来不喜欢卷入任何文墨是非的漩涡的。这并不是因为我不相信所谓"真理越辩越明"，而是因为我所看到的许多辩论最后往往竟流于意气之争，不但不能辨明真理，有时甚至使得原来争论的题旨更为混乱。尤其是在争论双方没有共同的前提的情形下，文字的往复常常得不到具体的结果，而只是以韩非所谓"后息者为胜"的方式来收场，谁发表最后一篇文章，谁就是在争辩中占得上风。

一九七七年

一七七

我的思想史研究的立足点

我在中国思想史研究中所偶然引用的西方的观念都只有缘助性的作用。我的立足点永远是中国传统及其原始典籍内部中所呈现的脉络，而不是任何外来的"理论架构"。严格地说

没有任何一种西方的理论或方法可以现成地套用在中国史的具体研究上面。所以我希望读者的眼光不要放错了地方。例如《汉代循吏与文化传播》一文，其中也引及 Robert Redfield 的大、小传统和 Peter Burke 的通俗文化等论点，这些都和韦伯的新教伦理一样，在我的研究中居于缘助的地位，其目的仅在于使不熟悉中国学术传统的读者也可以大致了解此文所讨论的问题在现代学术系统中究属何种性质。如果有人因此而和我大谈大、小传统或通俗文化的理论，并告诉我今天人类学、社会学、年鉴派史学已经怎样修正或推翻了这些旧说，我虽然感谢他的热心，但终不免会觉得啼笑皆非。何况人文、社会科学毕竟和自然科学不同，新说未必全是而旧说亦未必尽非，不经过较长期的时间考验是不好轻下断语的。其所以有此不同，原因自然很复杂。其中之一便是人文、社会科学的领域最易受到意识形态的侵蚀。有些新说是受"时代思潮"——其实即是意识形态——的影响而兴起的。我个人始终相信学术思想和意识形态之间存在着一道界线，虽然这个界线并不容易划清。只有时间才是最后的法庭。柏森斯学派的兴起和衰落都和西方的意识形态的流变有关系。不过如果这一派的学术工作中还有经得起时间考验的成份，"时代思潮"终不能把它永久淹没掉；至少其中属于学术思想的部分还是会重新抬头的。事实上，如果我们不承认学术思想和意识形态之间存有界线，则传统两字便根本无从说起。

一九八六年

一七八

我研究戴震和章学诚的原因

我在清代学术研究中，把戴震和章学诚特别提出来作为重点，主要是因为这两个人在清代中叶的思想史上具有代表的意义，多少可以显出宋明理学以后的儒家的新动向。清代学术一度曾是近代史学中的热门题目，不过最近三四十年比较冷落了。以前研究清学(所谓"汉学"或"考证学")的人，大体都是爱憎分明的。颂赞它的人，把它看成中国"科学方法"的运动。贬斥它的人则以为清代考证家"学而不思"，盲目反宋儒，破坏道德，罪大恶极。他们甚至认为中国近代文化的衰败便是从乾嘉汉学开始的。戴震在这一时代的学术思想史上是居于领袖的地位，而章学诚则与戴的关系极深，代表另一流派。我研究戴、章两人，便是想重新估定18世纪的学术在中国思想史上的地位。

但是研究戴震和章学诚并不必然表示我个人完全赞成他们的思想，更不是为了宣扬他们的某些观点。事实上，我正是企图从上述两派的爱憎纠缠中解脱出来，希望可以达到一种"同情的了解"的境地。研究思想史不是为了"打倒"什么或"拥护"什么。研究者更不能用自己以为是高深或正确的理论去笼罩古人。如果我们用自己的尺度去衡量古人，则一切古人都和我们所持的尺度不合。但是我们自己的看法真的是百分之百的"正确"吗？可见"理性"和"容忍"在学术思想史的研究方面也是十分需要的。

现代人对戴震的评论最为分歧，但抑扬都不免失当。我个

人对戴震思想最感兴趣的地方是在他能对中国传统的反智论提出了明确的针砭。他说社会上一般人"以意见为理",或进而"以理杀人",这正是针对着传统政治道德凝合而成的反智风气而发的。戴氏认为理不是主观的东西,而是存在于事物之中的客观条理。这样的"理"必须经过研究分析才能发现。所以戴氏是一个重视知识的人,他基本上采取了朱子的"知先于行"的立场。这样一种理智的态度可以使我们在爆发"正义的怒火"之前稍稍冷静一下。戴震又说:"通天下之情,遂天下之欲,权之而分厘不爽,谓之理。"这个说法曾使一些现代的"理学家"大为不快,认为戴东原提倡情与欲,抛弃了道德修养。其实这完全是误解了戴东原立说的背景。章太炎认为戴氏的理欲论不是就个人道德修养方面而言的,乃是讲统治者不应用政治道德性的理来压制老百姓的正当欲望和情感。戴东原何尝是在提倡"人欲横流"?我觉得章太炎的说法是可信的。就这一点说,戴氏的理论是断然有现代意义的,这可以说是中国"人权论"的理论基础。

一九七九年

一七九

我所承受的"五四"遗产

我是出生在"五四"发生的十几年以后的,根本没有直接受到"五四"的直接冲击。抗战八年正是我从七八岁到十五六岁这一阶段,我能明确记忆的个人生命史大致是从抗战第一年(1937)开始的。那一年我上小学一年级,从安庆逃难到故乡

潜山县官庄乡，是一个典型的“穷乡僻壤”，那是在万山之中的一个农村，和外面的世界是完全隔离的。我在那里整整地度过了八年的岁月。那里不但没有现代式的学校，连传统的私塾也不常有，因为师资难求。所以在十六岁以前，我根本便不知道有所谓“五四”其事，更不必说什么“五四”的思想影响了。

从民国二十六年到三十五年，我完全是一个乡下孩子，从未接触到现代的知识和思想。事实上，现代的正规教育和我是绝缘的，我只在私塾、临时中学等处断断续续地上过两三年的学。临时中学设在邻县舒城的晓天镇上，步行要走一整天，极不方便。我只在十三岁时去过半年，然后便因病休学，等于什么也没有学到。读书识字大概主要是从看旧章回小说中得来，这是旧社会中儿童所共有的经历。此外所接触的则是一些片断的中国文史知识。抗战的末期，我曾在桐城县住过一年，那是我少年时代唯一记得的“城市”，其实也是闭塞得很。桐城人以“人文”自负，但仍然完全沉浸在方苞、姚鼐的“古文”传统之中。我在桐城受到了一些“斗方名士”的影响，对于旧诗文发生了进一步的兴趣。但是我从来没有听人提到过“五四”。当时无论在私塾或临时中学，中文习作都是“文言”，而非“白话”。所以我在十五六岁以前，真是连“五四”的边沿也没有碰到。

抗战胜利以后，我才真正从“乡下人”变成了“城里人”，先后住过的城市包括沈阳、北平、上海，而大致以北平对我个人思想的形成最关重要。这当然便逃不开“五四”的影响了。最初一两年中，因为要补上抗战八年的教育空白，以争取考大学的机会，我的时间大都用在补习英文、数、理等科目方面，没有余暇来注意新思想、新文学之类的问题。但当时我也读了一些梁启超、胡适、鲁迅等人的作品。现在回想起来，大概梁启超给

我的影响最深，胡适次之，鲁迅几乎没有发生任何刺激。这大概是因为我所生活的社会已和“五四”前后大不相同。鲁迅所谴责的“正人君子”以及其他具体对象对我而言是完全陌生的，无法引起我的共鸣。梁启超和胡适的影响主要也限于中国学术传统方面。梁启超“笔锋常带感情”，他一方面批判旧传统，一方面又激动读者热爱中国文化。这是一个很微妙的“矛盾的统一”。但是对我个人而言，他的热情似乎偏向于“求知”的一面。我从他那里得到一种启示：我必须去真正理解中国历史，特别是学术思想史。这种理解，和为理解而从事的研究，必须是超越现实效用的。我们决不能为了任何眼前的利害而曲解历史。

这一为知识而知识的精神在胡适那里得到进一步的加强。胡适对西方文化的认识在梁启超之上。我因此了解到：如果我真正要理解中国的传统，我必须同时要对西方传统和现代世界有深入的体认。这便把我推向另一个知识的领域。

现在回想起来，“五四”对我的影响大概以“求知”这一点为最深。但“求知”并不排斥“道德”，因为推动“求知”的仍是一种巨大的道德力量。我很同情“改造中国”的理想，但我始终相信“改造”必须以可靠的“知识”为起点。“求知”的精神在五四运动中其实不占主流的地位，不过对我而言，这是最主要的影响。

现在大家都说“五四”是反传统的运动，“打倒孔家店”、“礼教吃人”、“全盘西化”等代表“五四”的主要精神。这大概是不错的。但是对于我这个出生在“五四”以后十几年的人，这些口号则从来没有在我心中发生过激动的力量。我在典型的旧乡村中度过了八九年，那里并没有“礼教吃人”的事。中国农村

其实是充满了人情味的，特别是过年过节的时候。用"礼教"或"孔家店"压迫人的情形至少并不严重。"愚昧"倒是事实，思想封闭也是不可否认的。所以我相信"知识"是现代中国所最为需要的。但要真正求得"知识"，我们首先便要建立起"为知识而知识"的严肃态度。

抗战胜利以后，中国知识界最流行的杂志大概是储安平所创办的《观察》，此外还有比较偏右的《独立时论》等。胡适不但不再是"五四"的象征，而且在青年群中，特别是在北大、清华学生们的心中，早已成为一个"反面教员"了。但是左派的猛烈攻击并没有对我的思想发生什么重要的影响。他的"自由主义"还是比较能博得我的同情的。这是"五四"对于我的另一面的启示。

总之，我所承受的"五四"的遗产是很有限的，这当然和我的生活经验的限制是分不开的。由于以"知识"和"自由"为核心，我对于中国旧传统也产生不了激越的"打倒"情绪。因为我最关心的问题还是怎样去认识传统的真面目。没有知识的基础，我便不敢提出任何"改造中国"的构想。

我现在当然更能认识到"五四"的限制。"五四"是一种"启蒙"的心态。即使以"知识"而言，"五四"也偏于实证主义一路。所以我们今天似乎不必再"神化"它，当然更不必"丑化"它。以我个人而言，我对于"五四"还是希望求得更深的"理解"。但这也正是"五四"所赐给我的一种"遗产"。

一九八八年

一八〇

我的中国情怀

1978 年 10 月我第一次回到中国大陆，离开出国的时间已整整二十九年了。从东京飞北京那几个小时，心情真是有说不出的激动。那正是我的"中国的情怀"全幅流露的时刻。但是飞机降落在北京西郊，萦回在我的脑际却是丁令威化鹤归来的神话，那时我才真正体味到"城郭如故人民非"的意思了。我们是代表美国官方的学术访问团体，接待我们的当然也是中国官方的学术界。接待的热情和诚恳是令人感动的，可以说做到了"有求必应"的地步。但是既属官方交往，"官腔官话"彼此都是无法避免的。这种情况对我来说，却真感到有些"难以为怀"了。后来承接待人员的好意，让我有充分的机会和家人亲友相聚，听到了无数惊心动魄的故事，当然也更加深了化鹤归来的感受。

这次我们的代表团在中国先后旅行了整整一个月。我们的任务是访问汉代遗迹，所以足迹所至大致以"秦时明月汉时关"为主，在洛阳、西安、兰州、敦煌、昆明、成都等地各停留了两三天。在旅途中，我特别察觉到我自己的心情与同行的美国朋友们迥然不同。他们所全神贯注的是怎样通过这次访问来改进他们的专题研究，或证实或修正他们已有的"工作假设"。中国对于他们只是一个客观研究的对象。我虽然也有此客观的一面，但是我的心情主要是一个千载后的子孙来凭吊祖先所踏过的足迹。从西安到敦煌这一段火车行程尤其使我神游于千载之上，时时体念到汉唐时代的祖先怎样开拓了这样一

个规模弘大的国家，创造了这样一个延绵不绝的文化。我的心情不但与美国同行者完全不同，甚至和伴随我们的中国朋友也截然异趣。这是因为他们的历史意识已相当彻底的政治化了。他们透视中国史所运用的一些概念范畴，如“奴隶”、“封建”、“阶级斗争”等，对我而言是非常陌生的。例如在西安霍去病墓前，我们看到著名的“马踏匈奴”的西汉石雕。但是这个石雕的正式名称却变成了“马踏匈奴奴隶主”。我们再三地端详，始终无法看出马足下那个模糊不清的匈奴具有何种社会身份。这个标签也许和“民族政策”有关，但是这毕竟是歪曲历史来迁就政治现实。我想如果古人一旦复活过来，他们无论如何也认不出现代史学家所描写的便是他们当年所实际生活过的中国了。

二十年前我曾研究过汉代的中外经济交通，河西走廊正是我的研究重点之一。但当年只是纸上谈兵，对这条“丝路”并没有亲切的认识。这次从西安经兰州去敦煌才使我了解祖先创业的艰难。这是程伊川所谓的“真知”。在兰州至敦煌的途中，我有《河西走廊口占》一诗。诗曰：

昨发长安驿，车行逼远荒。
两山初染白，一水激流黄。
开塞思炎漢，营边想盛唐。
时平人访古，明日到敦煌。

诗不足道，但可从其中看出一点我的“中国情怀”。

从敦煌回来，要在清晨3时左右乘汽车赶到柳原。残月在天，在横跨戈壁的途上先后遇到多起骆驼车向敦煌的方向行

进，也许是赶早市的村民吧。我当时不禁想到：这岂不是两千年前此地中国人的生活写照吗？除了我们乘的汽车，两千年来的敦煌究竟还有些什么别的变化呢？至少以这个地区而言，汉代的敦煌是比今天要繁荣热闹得多了。我的"中国情怀"禁不住又发作了，这也有诗为证：

一弯残月渡流沙，访古归来兴倍赊。
留得乡音皤却鬓，不知何处是吾家。

限于访问团的性质，我们的行程基本上不包括我少年时代所熟悉的江南。其中虽预计在南京停留一天，访问紫金山的天文台，但又因班机延误而临时取消了。以我们的学术任务而言，此行可谓了无遗憾，即以开扩眼界而言，此行也收获至丰。但是失去重到江南的唯一机会，对我个人而言，则实不胜其惆怅。所以在离开北京的前夕，我曾写下这样几句诗：

凤泊鸾飘廿九霜，如何未老便还乡。
此行看遍边关月，不见江南总断肠。

这显然又是我的"中国的情怀"在那里作祟了。

尽管二十九年后化鹤归来，发现"城郭如故人民非"，我的"中国情怀"不但未曾稍减，似乎反而与日俱增。正因如此，我才不能忘情于故国，而往往要以世外闲人，与人话国事，说些于己无益而又极讨人嫌的废话。我曾屡次自戒，而终不能绝。周亮工《因树屋书影》卷二记载了他的朋友所说的一段佛经上的故事。这个故事说：

昔有鹦鹉飞集陀山，乃山中大火，鹦鹉遥见，入水濡羽，飞而洒之，天神言："尔虽有志意，何足云也？"对曰："常侨居是山，不忍见耳！"天神嘉感，即为灭火。

周亮工的朋友接着发感慨说：

余亦鹦鹉翼间水耳，安知不感动天神，为余灭火耶！

这个美丽的故事虽出于印度，但显然已中国化了。"知其不可而为之"，"明其道不计其功"，"只问耕耘，不问收获"，这些话和上面那个神话在精神上不是完全一致的吗？不过不及神话那样生动感人罢了。大概"常侨居是山，不忍见耳"几个字可以说明我在这一方面的"中国情怀"吧！

一九八五年